

LOSOPHIE

DE MARX

Étienne Balibar

A black and white portrait of Karl Marx, showing his characteristic wild, curly hair and a full, thick beard. He is looking slightly to the left of the camera with a serious expression. The portrait is set against a solid red background.

马克思的哲学

[法] 埃蒂安·巴利巴尔 著
王吉会 译

 中国人民大学出版社

B0-0

133

2007




马克思的哲学

[法] 埃蒂安·巴利巴尔 著

Étienne Balibar

王吉会 译

 中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

马克思的哲学/ (法) 埃蒂安·巴利巴尔著; 王吉会译.

北京: 中国人民大学出版社, 2007

ISBN 978-7-300-07875-5

I. 马…

II. ①巴…②王…

III. 马克思主义哲学-研究

IV. B0-0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 017635 号

马克思的哲学

[法] 埃蒂安·巴利巴尔 著

王吉会 译

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511398 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	三河市新世纪印务有限公司	
规 格	148mm×210mm 32 开本	版 次 2007 年 4 月第 1 版
印 张	6.25 插页 1	印 次 2007 年 4 月第 1 次印刷
字 数	120 000	定 价 15.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

作者简介

埃蒂安·巴利巴尔 (Étienne Balibar) ，
南代尔巴黎第十大学哲学教授，路易·阿尔都
塞的学生和合作者，他的书被翻译成世界多种
主要语言。

策划编辑 / 司马兰

责任编辑 / 王琪 翟江虹

版式设计 / 王坤杰

装帧设计 / 奇文云海®®®



目录

第 1 章 马克思主义哲学抑或马克思的哲学？

哲学与非哲学	3
中断与中止	8
1848 年以后	9
1871 年以后	12
编年表	16
附：马克思的生平	22

第 2 章 改造世界：从实践到生产

《关于费尔巴哈的提纲》	25
对异化的批判	30
反哲学革命	33
实践与阶级斗争	35
当前行为	38

唯心主义的两个方面	40
主体即是实践	43
“人类本质”的实在性	45
理论上的人道主义	46
人的个体的转换	48
关系的本体论	50
施蒂纳的异议	51
《德意志意识形态》	54
历史的倒转	56
无产阶级，一个普遍的阶级	59
实践的单一性	61
第3章 意识形态或拜物教：权力与约束	
理论与实践	65
主导意识形态	68
意识的独立和限制	69
虚构的普遍性	71
思想分化	73
知识分子与国家	76
意识形态的疑难	78
商品拜物教	83
表象的必要性	89
理想性的诞生	91

马克思与唯心主义	94
主观性的诞生	96
“物化”	100
交换和义务：马克思的象征体系	103
“人权”问题	106
自由，平等，财产	107
从崇拜到盲目崇拜	109
国家或是市场	112
第 4 章 时代与进步：依然是一种历史哲学吗？	
否定之否定	117
辩证法的模糊性	120
马克思主义的进步观	122
历史的完整性	128
一种进化论吗？	131
因果模式（辩证法 I）	133
阶级斗争的迫切要求	136
历史的“坏的方面”	140
现实矛盾（辩证法 II）	143
倾向历史性	146
经济主义的真理（辩证法 III）	148
国家的消亡	150
俄罗斯公社	152

反进化论吗？	154
第5章 科学与革命	
三条哲学路线	163
未完成的著作	166
赞成与反对马克思	168
书目	175
译后记	189



第 1 章

马克思主义哲学抑或 马克思的哲学？

这本小书的主旨是去理解和使人理解为什么在 21 世纪我们还要阅读马克思的著作：凭着他对哲学提出的问题和他为哲学确定的概念，马克思不仅成为一座历史丰碑，而且还是一位现代作家。我只想聚焦我认为重要的地方，希望给读者提供一个引导他们阅读马克思著作的方法，使读者去了解马克思著作引发的辩论。我也想为这样一个有些荒诞的论点进行辩护：尽管我们曾提出设想，没有也不会有马克思主义哲学，然而马克思对哲学却比以往更加重要。

首先要对“马克思主义哲学”过去的含义达成一致意见。这一词语系指两个截然不同的事物。正统马克思主义的传统形成于

19世纪末，1931年和1945年后，共产主义国家政党认为以下二者不可分割并将其制度化：以工人阶级历史作用为出发点的社会主义运动的“世界观”和马克思名义下的思想体系。我们立刻发现以上两种思想之间并没有严格的彼此联系。可能这些不同表述的目的是为了表达马克思的作品中和政治社会运动中共同的哲学内涵，都是打着马克思的旗帜：其中最著名的当属辩证唯物主义。还有人认为马克思主义哲学没有真正存在于马克思身上，作为对马克思著作的含义、原理和普遍意义的更加全面、更加抽象的思考，它是事后才突然出现的。马克思主义哲学甚至还会以系统的方式被创立，被表达。^①从来也不缺少语文学家或者批判精神，强调马克思文章的内容与马克思主义的距离，来证明马克思的哲学的存在根本不能说明马克思主义哲学必然随之而来。

这一辩论可以通过简单而又激烈的办法来解决。标志着大周期（1890—1990）（这期间马克思主义作为组织学说发挥作用）结束的历史事件没有对马克思主义进行任何丰富，但是激发了人们结合马克思主义进行研究的兴趣。事实上，不管其是以社会运动的世界观形式存在，还是以一名为马克思的作者的学说或体系的形式存在，马克思主义哲学都不存在。然而很奇怪，这个否定的结论，非但没有否定和减少马克思对于哲学的重要意义，反而

^① 参见乔治·拉毕伽（Georges Labica）的《马克思主义》一文，收入 *Encyclopaedia Universalis*，补充部分 II，1980；另外还有多篇研究马克思主义的文章收于《马克思主义的批评词典》（第二版，巴黎，PUF 出版社，1985）；《马克思主义》（乔治·拉毕伽），《辩证唯物主义》（P. 马切利 P. Macherey），《马克思主义的危机》（G. 本苏桑 G. Bensussan）。

拓展了其研究领域。走出幻想和欺骗，我们就会取得一片理论空间。

哲学与非哲学

这里我们面临着一个新的困难。马克思的理论思想不是作为一种哲学出现，而是体现为对哲学的替代多次出现，体现为一种非哲学，甚至是一种反哲学。它也可能是近代最大的反哲学。对马克思而言，他在传统学派（从柏拉图到黑格尔，甚至包括多少带有分裂倾向的唯物主义者，例如伊壁鸠鲁或者费尔巴哈）那里所学到的哲学，严格地说只是用以解释世界的个人行为，至多可以反映世界的原来面目，有时甚至可能把它改头换面。



辩证唯物主义

这一词语代表了共产主义政党的官方理论，也被某些评论家所使用 [见亨利·列斐伏尔 (Henri Lefebvre)：《辩证唯物主义》(Le Matérialisme)，1940，PUF 出版社，第一版]。最早使用这个词的并不是马克思（阐述他的“辩证法”），也不是恩格斯（他使用了“唯物的辩证”一词），该词的发明者似乎是 1887 年一位曾担任马克思的通讯员的社会主义工人约瑟夫·狄兹根 (Joseph Dietzgen)。列宁从恩格斯那里得到启示（《唯物主义和

经验批判主义》，1908年，收入《马克思恩格斯全集》，莫斯科—巴黎，第十四卷），围绕三个主题拟定“辩证唯物主义”一词：黑格尔的辩证法唯物主义的颠覆，道德原理的历史性决定了阶级斗争，演变规律在物理〔亥姆霍兹（Helmholtz）〕、生物〔达尔文（Darwin）〕和政治经济学（马克思）上的汇集。列宁的理论接近于《达尔文主义和社会主义》〔考茨基（Kautsky）〕，介于历史马克思主义〔拉布里奥拉（Labriola）〕和决定马克思主义间。俄国大革命后，苏维埃哲学分裂成两个阵营：“辩证论者”〔德波林（Déborine）〕和“机械论者”〔布哈林（Boukharine）〕。斗争突出了斯大林总书记专制的特点，具体表现为其在1931年颁布法令认可马克思列宁主义〔参考勒奈·扎帕塔（René Zapata）：《1922—1931年苏联的哲学斗争》，巴黎，PUF出版社，1983〕中的辩证唯物主义。7年后，即1938年，“辩证唯物主义和历史唯物主义”的小册子通过列举辩证法的内容，深入地系统化了一些特殊学科尤其是历史科学，当然首先保证它们符合“无产阶级世界观”。这一系统简称为达美特（*diamat*）^①，被所有社会主义国家的知识分子所接受，西方共产党接受起来却不那么容易。这一系统理论可以帮助巩固国家政党的意识形态，控制学者的行为〔参考由多米尼克·勒古（Dominique Lecourt）研究的利桑口（Lyssenko）事件：《利桑口

① 达美特属音译。*diamat*由德文“辩证的”（*dialektischer*）和“唯物主义”（*materialismus*）这两个词的头拼合而来，即德文“辩证唯物主义”的缩写。——译者注

——无产阶级科学的真实历史》(Lyssenko, *histoire réelle d'une science prolétarienne*), 巴黎, Maspero 出版社, 1976]。对这个僵化的形象提出过两点恰当的纠正。一个是在1937年, 毛泽东在他的《矛盾论》中否定辩证法思维, 坚持矛盾的复杂性 [阿尔都塞 (Althusser) 后来从中受到启发, 写出《矛盾与复因决定》(Contradiction et surdétermination, 收入《致马克思》, 1965年)一文], 提出了一个替换的概念。此外, 至少有一个学派, 把辩证唯物主义当成了毫无价值的历史的认识论出发点: 这就是意大利的热莫纳 (Geymonat) [出自安德烈·托塞尔 (André Tosel) 的《吕多维克·热莫纳或新辩证唯物主义的斗争》(Ludovico Gemonat ou la lutte pour un matérialisme dialectique nouveau)一文, 收入《实践——通往马克思主义哲学的重建之路》(*Praxis, Vers une refondation en philosophie marxiste*), 巴黎, Messidor/Sociales 出版社, 1984)]。

在马克思强烈反对哲学辩证论述的传统形式与应用时, 他自己无疑把一些哲学论述与其历史社会分析和政治行为的主张交织在了一起。实证主义对马克思常常提出指责, 问题的关键在于明确这些论述是否能构成一个结构严密的整体。按我的假设, 只要我们所说的“严密”继续停留在“系统”的意义上, 这些哲学的论述就根本没有形成严密的整体。马克思的理论活动在脱离开某种哲学的形式后, 没有引导他走向一个统一的体系, 而是走向了

一个多样化的虚拟的学说，这些学说使读者及后继者感到迷惑不解。同样地，马克思的理论活动也没有引导这个体系形成一个统一的论说，而是在哲学上忽左忽右始终摇摆不定。哲学上的忽左，我们是指斯宾诺莎和阿尔都塞所说的“没有前提的结论”的论述。拿著名的《路易·波拿巴的雾月十八日》的模式来举例说明，萨特和很多人把这个模式看作历史唯物主义的主要论题：“人们自己创造自己的历史，但他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是直接地从过去承继下来的条件下创造。”^①相反，认为哲学并非自主行为的观点，我们将其理解为哲学上的忽右，是由其在社会冲突尤其是阶级斗争中所处的地位所决定。

然而，值得重申的是，这些矛盾和左右摇摆的哲学都不是马克思的缺点。它们对哲学自身的本质提出疑问，包括它的内容，它的风格或者它的理论方法以及它在知识领域和政治领域发挥的作用。马克思时代情况如此，现今时代可能还依然如此。因此，我们可以坚持说马克思以后的哲学不再是以前的哲学。一个不可逆转的事件发生了，这与一个突然出现的新的哲学观点无法相提并论，因为它不只是要求改变观点和方法，而是要去转变哲学的实践。当然，马克思不是唯一引起此类历史效果的学者，我们认

^① 卡尔·马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，13页，巴黎，Sociales出版社，1963。引自让-保罗·萨特的《方法问题》，收于《辩证理性批评》第一卷《总实践论》，巴黎，Gallimard出版社，1960。（据查，《方法问题》写于1969年，《辩证理性批评》写于1960年；此处按照原文译出。——译者注）

为，在当代至少还有弗洛伊德在另外一个不同的领域从另外的目的出发产生了同样的影响。可是可供比较的例子事实上寥寥无几。马克思采用的原理都或多或少地被明确认可，人们越来越乐意接受，它甚至能够引发激烈的反对和强烈的中立态度。马克思的原理因此更加稳固地占领全部当代哲学论说并对其展开研究。

曾经在某一特定历史阶段被试图当成马克思主义思想的这一反哲学，从现实实际角度看确曾成为马克思主义思想的这一非哲学，产生的效果与预期恰恰相反。它不仅没有给哲学画上句号，反而就它本身提出了一个永久开放的问题，维系哲学的继续存在并有助于它的更新。实际上所谓的“永恒的”永远与自我保持一致的哲学并不存在：从哲学的角度看，总会有转折，总会有不可逆转的极限。发生在马克思身上的仅仅是哲学地点、问题和目的的变迁，我们可以接受也可以拒绝，但是它却具有足够的约束力，使我们无法无视它的存在。这样我们终于可以重新回归马克思那里，既不把他简单化，也不背叛他，而是把他作为哲学家来解读。

在这种情况下，去哪里寻找马克思的哲学呢？看过我刚才的建议，对该问题的回答就变得明确了：要到他的所有作品中去寻找。在“哲学著作”、“历史著作”或者“经济学著作”之间不必做任何分类，这样的划分无法理解马克思与哲学传统批判的关系，也无法理解它自身带来了革命效果。逻辑和本体论的范畴，人的表现与社会关系，都已经摆脱了传统的定义，并作为历史分析的必要因素被重新认识，《资本论》中最具技术性的发展也便是这些

领域的发展。根据 1848 年或 1871 年的革命经验而撰写的文章以及关于国际工人协会的内部讨论中最反映经济形势的文章，也包含了推翻社会与国家的传统关系，发展激进民主思想的方法。激进民主思想曾被马克思在他的 1843 年的批评摘录里首先加以概述，他将这些批评写在了黑格尔的《法哲学》(*Philosophie du droit*) 书眉上。那些对蒲鲁东、巴枯宁或者拉萨尔的最猛烈的抨击文章里都同样反映了资本主义经济革命理论的纲要与资产阶级社会的现实历史之间的差距，这一点迫使马克思草拟一个独特的辩证法，以区分意识的进步与对黑格尔思想的简单推翻……

实质上，马克思的全部著作既需要哲学工作的丰富，也有别于一种孤立传统的方法，他的著作规定了哲学的范畴（这是哲学中唯心主义的一个范畴）。但这引出一个极大的反常，从某种意义上说他是从这一反常中为自己总结经验的。

中断与中止

马克思在写作中比他人更加注重结合现实，这既不排斥黑格尔说的“概念的耐心”，也不排斥结果的严格性。这与结论的稳定性必然不相容：马克思是永恒重新开始的哲学家，在身后留下了多处未竣工程……他的思想内涵与他的活动不可分割。因而，在研究他的理论时不能只是抽象地重新恢复他的体系，还要重新回顾它的演变过程中的中断与分化。

继阿尔都塞之后，19世纪60年代和70年代的讨论——不管赞成还是反对他的论点——更多地关注他于1845年确定的“中断”或“中止”概念。这些讨论与马克思的“社会关系”出现在同一时期，标志着一条不归路的开始，也大大远离了以前理论化的人性主义的根源，这个词我会在下文继续加以阐述。这一持续的中断在我看来实际上是不可否认的。它是以直接的政治经验为依据的，尤其是德国和法国无产阶级（以及以恩格斯为代表的英国无产阶级）的会合，还有社会斗争的积极恢复。可是持续的中断的内容集中体现了脑力劳动的成就。在马克思的一生中还曾有至少两次同样重要的中断，而这两次都是由一些对于他坚信的理论来说是毁灭性的事件引起的。因此，每次的中断只有通过重建被“挽救”，这一挽救的手术或者由马克思本人来操作，或者由另外一个人来执行（恩格斯）。让我们简单回顾一下这些“马克思主义的危机”，它可以给读者提供一个阅读和辩论的总体框架。

1848年以后

随着时代的变化，对19世纪总的思想来说出现的第一个巧合是：1848年大革命的失败。阅读《共产党宣言》（1847年起草）^①就足以了解马克思对资本主义日益临近的全面危机抱有信心，借

^① 有多个版本，例如：马克思、恩格斯的《共产党宣言》，由J.-J. 巴莱尔（J.-J. Barrère）和G. 努瓦赫埃尔（G. Noiriél）出品并加注，让·布鲁哈特（Jean Bruhat）注前言，《哲学总论》系列（《Les intégrales de philo》），巴黎，Fernand Nathan 出版社。

助于这场危机，联合欧洲各国的所有被统治阶级，无产阶级将建立彻底的民主，在最短的时间内消灭阶级制度，走向共产主义。对马克思而言，“人民春天”和“社会共和国”两次反抗的力量与热情只能是这一计划的实施。

更困难的还是后期的失败……六月大屠杀之后，一部分法国社会主义党派归顺波拿巴主义，政变下的“工人阶级的被动性”暴露出来，这两方面使整个无产阶级运动表现得一蹶不振。下文我再回来详述这次经历是如何动摇了马克思关于无产阶级及其革命使命的思想的。这次失败给马克思的理论带来的影响不能低估。对“持久性革命”定义的摒弃已经表明了必须从阶级社会过渡到无阶级社会的思想，以及“无产阶级专政”（对立于资产阶级专政）^①的政治主张。尚未确定就已使用的意识形态概念正面临持续衰落，我将努力指出其理论根源。但是，这也确定了一个关于在政治形势以及社会演变的长期趋势下研究经济规律的计划。马克思重新回到政治经济批评的计划上来，目的在于重新建立理论基础，并完成这一计划，总之直到1867年饱含心血的《资本论》第一卷出版时，人们才从中感受到他对取得胜利的资本主义进行报复的渴望和信心：该书既揭开了连资本主义自身也不清楚的秘密机制的面纱，也证明了其不可避免的崩溃。

^① 有关无产阶级专政兴衰的资料，请参阅我的《马克思主义的批判词典》（由拉毕伽和G. 本苏桑指导）中的相关章节；在对马克思的不同革命模式的相关介绍中最出色的是斯坦利·摩尔（Stanley Moore）的《三个策略——马克思的背景》（*Three Tactics: The Background in Marx*），纽约，Monthly Review Press出版社，1963。



三个来源还是四个伟人？

把马克思主义作为世界观是“马克思主义的三个源泉”这一模式长期的结晶：德国的哲学，法国的社会主义和英国的政治经济学。这种介绍起源于恩格斯的《反杜林论》（1878年），他以这种方式划分了有关历史唯物主义的陈述，概括了唯物主义、唯心主义、形而上学及辩证法的反命题的历史。考茨基（Kautsky）在1907年的学术会上将这一纲要系统化为：《马克思主义的三个源泉》，《马克思的历史著作》（法文译本，Spartacus, s. d.），其中“无产阶级眼中的社会科学”体现了“综合德国思想、法国思想和英国思想”的特点，这不仅仅是为了鼓励国际主义，也是在确立普遍规律的基础上，把无产阶级理论作为欧洲史的总和加以介绍。列宁也在1913年的学术会上重述了这一纲要：《马克思的三个来源和三个组成部分》（《列宁全集》第十九卷，莫斯科—巴黎）。可是汇总不同文化的具有代表性的模式，事实上并没有什么新的成分：“欧洲三大巨头”伟大神秘的持久性，在此之前已由摩西·赫斯（Moses Hess）进行过阐述（1841年摩西·赫斯以此为书名写了一本书），也由马克思在其早期引入无产阶级定义的作品中论及过。

由此人们拉开了以“世界的三部分”的范型论（在欧洲范围内具有重要意义的总结）来汇总思想的梦想与马克思哲学思

想的“来源”问题的距离，也就是说，它与以往的理论家所维持的特殊关系已成为一个公开的问题。在新出版的一本书中 [《阿里阿德涅之线，马克思哲学第 15 课》(*Il filo di Arianna, Quindici lezioni di filosofia marxista*)，米兰，Vangelista 出版社，1990]，克斯坦佐·普莱乌 (Costanzo Preve) 给出了实例，并为马克思指定了“四大伟人”：自由的唯物主义方面是伊壁鸠鲁 (马克思向他递交过他的学术论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，1841)，他被比喻为偏差论 (clinamen) 或原子的随机偏差；创建平均主义的自由主义并主张平民直接参与一般决定的卢梭；提出创造财富的基础是劳动的主张的亚当·斯密；最后也是最重要和最含混不清的：黑格尔，他在辩证法的矛盾方面和历史性方面是马克思的工作的启发者与坚定不移的反对者。这一纲要的意义在于把理论研究引导到内部的复杂性和不断的演变中，二者标志着马克思与哲学的传统观念的批判关系的逐渐演变。

1871 年以后

第二次危机是巴黎公社和之后的 1870 年的普法战争。两个事件使马克思陷入消沉情绪，“历史的坏的方面”（对此我们之后再行论述）给我们敲响了警钟，预示了它的不可避免性，其倒退的现象及人类付出的可怕的代价（成千上万的人在战争中丧生，

成千上万的人——加上关入集中营中的囚徒——在“流血周”里丧生，这是25年内的第二次，旧的统治势力斩尽法国的无产阶级革命者并制造了其他的白色恐怖)。为什么要唤起这段令人悲伤的回忆呢？要对造成的破坏好好清算。欧洲战争与马克思代表的主导力量以及政治上的基本矛盾背道而驰。至少从表面上看，战争使阶级斗争的作用打了折扣，有利于其他利益和其他情绪。法国（而不是英国的）无产阶级革命的爆发反驳了资本积累产生危机的“逻辑”思想，巴黎公社被镇压体现了资产阶级与无产阶级在力量和能力上的巨大悬殊。正如《路易·波拿巴的雾月十八日》所评述的那样，这又是工人阶级的“哀怨的独奏曲”……

马克思在抗击着。对代表受到挫折的无产阶级的这位灵魂人物来说，虽然这次尝试是如此短暂，他却懂得如何解读第一个“工人阶级政府”的设想，缺乏的仅仅是组织能力而已。他给建设中的社会主义政党提出了一个新的无产阶级专政的学说，比如解除“过渡时期”的国家机器等，因为这是共产主义的基本原则与资产阶级法律相冲突的时期。然而他却清理了共产国际（共产国际的确暴露了一系列不可调和的矛盾）。并且，马克思停止了《资本论》的撰写工作，草稿停留在关于“阶级”的一章，他开始攻读俄文和数学，并随着大量的阅读，开始修正他关于社会变革的理论，他在最后十多年尽管饱受债务问题的干扰，却始终进行修订工作。最终完成历史唯物主义、辩证法和社会主义策略系统化工作的是恩格斯，马克思永远的交谈者和启发者。

不同时期会发生不同的事情。1845年的马克思只有27岁，任耶拿（Iéna）大学的哲学教授，曾担任科隆《莱茵报》和巴黎《法德年鉴》的主编，应普鲁士政府的要求被法国政府以政治煽动的罪名驱逐出境；刚刚娶了冯·威斯特华伦男爵年轻的女儿的马克思身无分文，他们只有一个女儿。尽管如此，与之后的1848年革命党那一代人一样，马克思看到未来就在他的面前。*



阿尔都塞

路易·阿尔都塞（Louis Althusser）1918年出生在阿尔及利亚的比曼德雷，1990年在巴黎去世。其悲惨的晚年生活（谋杀妻子，精神病院的拘禁；参阅其自传《来日方长》，巴黎，Stock/IMEC出版社，1992）比他的理论作品更加有名。可是，继1965年出版了《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》（集体创作）（François Maspero出版社）后，他的理论观点在20世纪六七十年代的哲学辩论中占有重要地位。至此，他与列维·斯特劳斯（Lévi-Strauss）、拉康（Lacan）、福柯（Foucault）、巴特（Barthes）一道被认为是“结构主义”的倡导人。他关注马克思主义的危机，而拒绝将其归因于简单的教条主义，他全身心地重读马克思。借助于历史认识论（巴什拉 Bachelard）的“认识

* 此段所述马克思的经历与国内所见通常版本有差异，读者可参见本章末所附《马克思的生平》。——编者注

的中断”的概念，他把马克思的政治经济的批判解释为理论上的人类主义和唯心主义哲学（包括黑格尔）的历史主义的中断，又将其解释为一门历史科学的创立，其中心思想是生产方式和社会形式特点的“主要结构”间的“多种条件决定的矛盾”。这样一种反对资产阶级意识形态的科学，同时证明了意识形态的物质性和历史效力，此二者被定义为“对个人和阶级与其生存条件的想象的关系”。和历史的无限性相似，意识形态也是无限的。同时，阿尔都塞主张重新评价列宁主义有关哲学的理论，他将其定义为“理论上的阶级斗争”（《列宁与哲学》，巴黎，Maspero出版社，1969），借此来分析“唯物主义趋势”与“唯心主义趋势”在科学实践中的矛盾（《哲学和科学家的自发哲学》，巴黎，Maspero出版社，1974）。在以后的一个时期——深受中国“文化大革命”和1968年五月事件的影响，阿尔都塞对他认为是早期尝试的“理论偏差”加以批判〔《自我批判材料》（*Eléments d'autocritique*），巴黎，Hachette-Littérature出版社，1974〕。他重新肯定了马克思主义与人类主义的区别，也概括了意识形态的一般理论，认为这是“主体个体的呼喊”和保证社会关系再生产的公共、私立机构的体系〔《意识形态与意识形态国家机器》（*Idéologie et appareils idéologique d'Etat*），收入《立场》（*Positions*），巴黎， Sociales出版社，1976〕。

编年表

1818年 马克思出生于特雷沃^①（位于普鲁士的莱茵省）。

1820年 恩格斯出生。

1831年 黑格尔去世。彼埃尔·勒鲁在法国，罗伯特·欧文在英国首创“社会主义”一词。法国里昂纺织工人起义。

1835年 傅立叶：《被粉碎了的虚假工业》（*La Fausse Industrie morcelée*）。

1838年 菲拉尔·奥康纳编写《人民宪章》（*People's Charter*，英国宪章运动的宣言）；布朗基提出“无产阶级专政”。

1839年 马克思在波恩和柏林大学攻读历史和哲学。^②

1841年 费尔巴哈：《基督教的本质》（*L'Essence du christianisme*）；蒲鲁东：《什么是所有权？》（*Qu'est-ce que la propriété?*）；摩西·赫斯：《欧洲三大巨头》（*La Triarchie européen*）；马克思的博士论文：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》（*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*）。

1842年 马克思主编《莱茵报》。卡贝：《伊卡里亚岛之旅》（*Voyage en Icarie*）。

① 即特利尔，特雷沃系该城法文（Trèves）的译音。——译者注

② 原文与马克思经历不符，参见本章末所附“马克思的生平”。——译者注

1843年 卡莱尔 (Carlyle): 《过去和现在》 (*Past and Present*); 费尔巴哈: 《未来哲学的原理》 (*Principes de la philosophie de l'avenir*)。马克思在巴黎编辑《法德年鉴》并为之撰稿: 《论犹太人问题》 (*Question juive*) 及《〈黑格尔法哲学批判〉导言》 (*Introduction à la critique de la philosophie de Hegel*)。

1844年 孔德 (Comte): 《论实证精神》 (*Discours sur l'esprit positif*); 海涅: 《德国, 一个冬天的童话》 (*Deutschland, ein Wintermärchen*); 马克思撰写《1844年手稿》 (*Manuscrit de 1844*) 并与恩格斯一道出版了《神圣家族》 (*La Sainte Famille*); 恩格斯出版了《英国工人阶级状况》 (*Situation de la classe laborieuse en Angleterre*) 一书。

1845年 施蒂纳尔 (Stirner): 《唯一者及其所有物》 (*L'Unique et sa propriété*); 摩西·赫斯: 《论货币的本质》 (*L'Essence de l'argent*)。马克思被驱赶至比利时; 马克思起草《关于费尔巴哈的提纲》 (*Thèses sur Feuerbach*), 马克思和恩格斯一同起草《德意志意识形态》 (*L'Idéologie allemande*)。

1846年 马克思撰写《哲学的贫困》 (*Misère de la philosophie*) 回击蒲鲁东的《贫困的哲学》 (*Philosophie de la Misère*)。马克思加入正在变为共产主义性质的正义者同盟^①, 并随后与恩格斯一道于1847年编写了《共产党宣言》。

^① 此处与马克思经历不符, 马克思加入正义者同盟时间应为1847年。——译者注

1847年 英国实行十小时工作制（限制了日劳动时间）。米舍莱：《人民》（*Le Peuple*）。

1848年 欧洲革命（二月）。回到德国，马克思成为革命的民主党的机关报《新莱茵报》的主编。6月法国工人阶级遭到大屠杀。加利福尼亚的淘金运动。勒南（Renan）：《科学的未来》（*L'Avenir de la science*）（1890年出版）；约翰·穆勒（John Stuart Mill）：《政治经济学原理》（*Principles of Political Economy*）；梯也尔（Thiers）：《所有权问题》（*De la propriété*）；勒鲁（Leroux）：《论平等》（*De l'égalité*）。

1849年 法兰克福国会失败，亲王军队重新夺取德国政权。马克思移居伦敦。

1850年 马克思：《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》（*Les Luttes de classes en France*）；理查德·瓦格纳（Richard Wagner）：《音乐中的犹太主义》（*Le Judaïsme en musique*）。

1851年 路易·拿破仑·波拿巴发动政变。

1852年 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*）。共产主义者同盟解体。

1853年 雨果：《惩罚集》（*Les Chatiments*）；戈比诺（Gobineau）：《人类种族之不平等》（*Essai sur l'inégalité des races humaines*）。

1854—1856年 克里米亚战争。

1857年 拉斯金（Ruskin）：《艺术的政治经济学》（*The Po-*

litical Economy of Art)；波德莱尔：《恶之花》(*Les Fleurs du mal*)。

1858年 蒲鲁东：《论革命与教会的正义》(*De la justice dans la Révolution et dans l'Église*)；米勒：《自由》(*Liberty*)；拉萨尔：《爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学》(*La Philosophie d'Héraclite l'Obscur*)。

1859年 马克思：《政治经济学批判》(*Contribution à la critique de l'Économie politique*)。苏伊士运河工程开工。达尔文：《物种起源》(*L'Origine des espèces*)。《英国妇女》杂志创立(第一本女性杂志)。

1861年 美国南北战争爆发。俄国废除农奴制度。拉萨尔：《既得权利体系》(*Système des droits acquis*)。

1863年 波兰起义。雨果：《悲惨世界》；勒南：《耶稣的一生》(*Vie de Jésus*)；陀思妥耶夫斯基：《被侮辱与被损害的》(*Humiliés et Offensés*)^①。

1864年 法国恢复罢工法。伦敦国际工人协会创立，马克思当选临时委员会委员。

1867年 迪斯累里主张在英国女性应同男子一样享有选举权；德国海关统一。马克思：《资本论》第一卷(资本的产生过程)。法国占领交趾支那。

1868年 大不列颠贸易联合会第一次会议。海克尔(Haeck-

① 该书写作时间应为1861年。——译者注

el):《自然史》(*Histoire de la création naturelle*); 威廉·莫里斯(William Morris):《地上乐园》(*The Earthly Paradise*)。

1869年 德国社会民主党成立(倍倍尔,莱布尼茨)。苏伊士运河开通典礼。穆勒:《妇女屈从》(*The Subjection of Women*)。托尔斯泰:《战争与和平》。马修·阿诺德(Matthew Arnold):《文化与无政府状态》(*Culture and Anarchy*)。

1870—1871年 普法战争。德国皇帝在凡尔赛宫加冕。以巴黎为总部的公社起义。马克思:《法兰西内战》(*La Guerre civile en France*); 巴枯宁:《努图日耳曼第一帝国》(*L'Empire knouto-germanique*)、《上帝与国家》(*Dieu et l'Etat*)^①。

1872年 国际海牙代表大会(第一国际分裂,总部转至纽约)。《资本论》第一卷译成俄文。达尔文:《人类的起源》^②; 尼采:《悲剧的诞生》(*Naissance de la tragédie*)。

1873年 巴枯宁:《国家制度和无政府状态》(*Etatisme et anarchie*)。

1874年 瓦尔拉斯(Walras):《纯粹经济学要义》(*Eléments d'économie*)。

1875年 德国社会主义统一大会在德国的哥达城召开(“拉萨尔派”和“马克思主义者”的统一)。《资本论》第一卷法文版出版。

① 原文如此,该书写作时间应为1882年。——译者注

② 原文如此,该书写作时间应为1870—1871年。——译者注

1876年 维多利亚女皇加冕印度女皇。斯宾塞：《社会学原理》(*Principles of Sociology*)。共产国际正式解体。陀思妥耶夫斯基：《穷人》(*Les Possédés*)。罗马式半圆形剧院于1876年在巴伐利亚的小城拜洛伊特落成。

1877年 马克思：《给米海洛夫斯基的信》；摩尔根(Morgan)：《古代社会》(*Ancient Society*)。

1878年 德国反社会主义法颁布。恩格斯：《反杜林论》(《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》)(其中有马克思撰写的一个章节)。

1879年 盖德和拉法格创立法国工人党。爱尔兰土地协会创立。亨利·乔治(Henry George)：《进步与贫困》(*Progrès et pauvreté*)。

1880年 巴黎公社成员获得大赦。

1881年 法国通过普及和强制初等教育(免费)的法律。亚历山大二世被“民意党”组成的小组刺杀。杜林：《犹太复仇——由来已久的文化问题》(*Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage*)；马克思：《给维·伊·查苏利奇的信》。

1882年 恩格斯：《布鲁诺·鲍威尔和原始基督教》(*Bruno Bauer et le christianisme primitif*)。

1883年 马克思逝世。普列汉诺夫创立劳动解放社。倍倍尔(Bebel)：《妇女和社会主义》(*La Femme et le socialisme*)；尼采：《查拉图斯特拉如是说》(*Ainsi parla Zarathoustra*)。

附：马克思的生平*

卡尔·马克思（Karl Marx），德国无产阶级革命家，经济学家，哲学家，科学共产主义学说创始人。

1818年5月5日 出生于普鲁士莱茵省特利尔城的一个犹太律师家庭。

1830—1835年 就读于特利尔中学。

1835年 考入波恩大学，学习希腊罗马神话和艺术史类课程。

1836年 进入柏林大学攻读法律和哲学，并加入“博士俱乐部”。

1841年4月 获耶拿大学哲学博士学位，期间他先后受到黑格尔和费尔巴哈哲学的影响，开始在哲学方面努力把前者的辩证法与后者的唯物主义结合起来。

1842年1月 开始为科隆的《莱茵报》撰稿，同年10月进入《莱茵报》任总编，负责撰写有关各种社会和经济问题的社论，他的文章使《莱茵报》的发行量增加了两倍，成为普鲁士的一家主要报纸。

1843年6月 与燕妮·冯·威斯特华伦结婚，后移居巴黎，并开始与进步工人团体发生联系。

1844年 结识恩格斯，并合著了批判“青年黑格尔派”的著

* 根据国内常见版本整理而得。——编者注

作《神圣家族》，后又合著了《德意志意识形态》，第一次充分论述了他们的唯物史观，阐明了人类“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和经济生活的过程”，以及社会存在决定社会意识的基本原理，从而揭示了人类历史的发展规律。

1845年2月 被法国驱逐出境，迁往比利时的布鲁塞尔。在布鲁塞尔，马克思以哲学教授的名义在政府注册。

1847年 与恩格斯一起参加了“正义者同盟”（后改为“共产主义者同盟”），并合著了同盟宣言——著名的《共产党宣言》。

1848年 返回莱茵省，同年8月组织了第一届莱茵省民主党代表大会。

1849年5月16日 遭到普鲁士政府放逐，同年8月去伦敦重新加入了“共产主义者同盟”，主张采取更大胆的革命政策。

1850年3月和6月 与恩格斯合著了《中央委员会告共产主义者同盟书》，要求为革命的“永久化”而斗争。

1852年 发表《路易·波拿巴的雾月十八日》。

1850—1864年 过着贫困生活，经常以面包和土豆充饥。

1851年 成为《纽约每日论坛报》驻欧记者，在1851—1862年间共撰写了近500篇文章和社论。

1859年 发表《政治经济学批判》。

1864年 参加了“第一国际”成立大会，成为该组织领袖。

1867年 发表经济学巨著《资本论》第一卷，阐明剩余价值理论，揭示了资本主义社会的经济运动规律。

1872年 在海牙国际代表大会上击败巴枯宁主义者。此后，马克思的大部分时间是进行疗养，但仍坚持广泛阅读，并开始学习俄语。

1876年 “第一国际”解散，马克思继续撰写《资本论》第二、三卷，但生前未及出版。

1883年3月14日 因肺脓肿在伦敦病逝，遗骨葬于海格特公墓。



第 2 章

改造世界：从实践 到生产

我们在《关于费尔巴哈的提纲》里读到：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”本章节的宗旨是着手了解为什么马克思始终坚持这一点，虽然在某种意义上说他就此所写的东西，都没有超越这一模式所引起的问题的范畴。

《关于费尔巴哈的提纲》

何谓“提纲”？是指一系列的格言，时而概述一个批判性的论据，时而陈述一个简要的见解，有时仅仅是一条口号。其风格结

合了德国哲学的术语（这也使现在的读者往往难以理解），直接的质询和以某种方式模仿一种解放的一场果断运动：以革命行动（或是革命实践）为方向的理论外的一个重复的出路。提纲在 1845 年 3 月前后起草，马克思当时还是莱茵省的年轻的大学教师和《莱茵报》记者，迁居布鲁塞尔，处于被半监视状态。^①但这并没有推迟他与好友恩格斯的会合，并坚持一同工作直至他去世。他似乎从来没有打算让这些文字公之于世：因为这些文字属于“备忘录”一类，好像是随意写在纸上的提纲，仅仅是为了把提纲记住以便不断地从中得到启发。

此时的马克思已经投身于一项工作之中，借助于 1932 年发表的草稿，我们已经对此相当清楚。后来这份题为《经济学哲学手稿》的草稿广为人知，也被称为《1844 年手稿》^②，是对工资制形式下人类劳动的异化的一个现象学分析（其目的是区分意识与非意识）。受古典经济学家 [亚当·斯密 (Adam Smith)、让-蒂斯特·萨伊 (Jean-Baptiste Say)、李嘉图 (Ricardo)、西斯蒙第 (Sismondi)] 影响，又受卢梭、费尔巴哈、蒲鲁东及黑格尔的影

① 原文与国内常见版本略有出入，请参考第一章末所附的马克思生平。——译者注

② 除此之外，还要加上《马克思恩格斯全集》(MEGA) (卷 IV/2, 柏林, 1981) 出版的所有读书笔记，名为《经济学哲学手稿》(*Ökonomisch philosophische Manuskripte*)，这其实是这一领域论述的汇总，法译本：卡尔·马克思，《1844 年手稿》，E. 鲍提若里 (E. Bottigelli) 翻译，巴黎，Sociales 出版社，1972。

响，马克思形成了共产主义的人文主义与自然主义的观点，认为这是人与劳动、人与大自然的调和，也就是与被私有制消灭的“集体本质”的调和，两方面的影响令马克思本人都觉得自己是那么陌生。

之后马克思中断此项工作（很久以后，马克思又以其他理论为基础重新开始此项工作）着手和恩格斯一道合著《德意志意识形态》一书，该书首先用以与不同的哲学流派进行论战，如“青年黑格尔”派，学院派以及极端学院派 [路德维希·费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach)、布鲁诺·鲍尔 (Bruno Bauer)、马克斯·施蒂纳 (Max Stirner) 等人都或多或少地与批判复辟运动有着关联，此运动受了《精神的现象学与法律的哲学》作者的左派作品的启示]。《关于费尔巴哈的提纲》^① 的编写恰好写于这一中断时期，可能其中包含了一些理论依据。但这也是了解它与《德意志意识形态》^② 书内的建议有何确切关系的关键问题。这一问题我会回过来重述。

对于其他一些著名的读者，路易·阿尔都塞 (Louis Althus-

① 1888年由恩格斯在他自己的短评中以附件形式出版，题为《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(收入马克思和恩格斯的《哲学研究》，巴黎，Sociales出版社，1961)，修订本甚少。

② 于1932年才出版，其第一部分仍以“费尔巴哈”命名，如果我们不对恩格斯的作品作详细介绍，该书将肯定会是最系统的“历史唯物主义”的总述。

ser)不久前把他们比作一个中断的“前沿”，一时间在当代马克思主义中掀起空前的争论：阿尔都塞认为，《1844年手稿》及其特有的人文主义仍然停留在中断之内，即《德意志意识形态》，更准确地说是它的第一部分。随着所有制与国家形式的连续减少（唯一的导线是社会分工的发展），《1844年手稿》代表着通向“历史的科学”舞台的真正的、有意义的大门。

我没有打算在这里作彻底的解释。我们将参考乔治·拉毕伽的研究成果^①，他参考最新的评注，就像内部问题的揭发者一样，汇集所有的意见分歧，钻研了每个论纲的细节。拉毕伽非常清楚地揭示了论纲是怎样构成的。从一端走向另一端，要站在新唯物主义或实践唯物主义之中，超越哲学“两大阵营”的传统的对立面：其一是唯心主义，也即在黑格尔之前，把所有的客观事实归于精神世界的唯心主义；其二为旧唯物主义，或称直觉唯物主义，即把所有的精神抽象浓缩到感观上来，如生命、知性、感性，比如伊壁鸠鲁派与其近世门徒的观点：霍布斯（Hobbes）、狄德罗（Diderot）、海尔维丢斯（Helvétius）……

^① 卡尔·马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，巴黎，PUF出版社，1987。拉毕伽用法文翻译了“提纲”的两个德文版本。



卡尔·马克思：关于费尔巴哈 的提纲（1845年）*

1. 从前的一切唯物主义（……）的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。所以……和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体，但是他没有把人的活动本身理解为客观的活动。……

3. 有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。因此，这种学说必然会把社会分成两部分，其中一部分高出于社会之上（例如在罗伯特·欧文那里就是如此）。

环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。

4. 费尔巴哈是从宗教上的“自我异化”，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力

* 此为我国马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局的译文，摘自《马克思恩格斯全集》，中文一版，第三卷，4~11页，北京，人民出版社，1960。以下本书标注中文版本的译文均出自该编译局。

于把宗教世界归结于它的世俗基础。……世俗的基础使自己和自身本身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此，例如，自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践中受到革命改造。

6. 费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和。

费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判，所以他不得不：

(1) 撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；

(2) 所以，他只能把人的本质理解为“类”，理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。……

11. 哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。

对异化的批判

如果我们参考一下当时的争论，就会发现论证的主线相当清晰。费尔巴哈希望解释“宗教的异变”^①，也就是说，现实的和感

^① 路德维希·费尔巴哈：《基督教的本质》，J.-P. 奥西耶（J.-P. Osier）出品，巴黎，François Maspero 出版社，1968。同样参考路德维希·费尔巴哈：《哲学宣言选集（1839—1845）》，路易·阿尔都塞译，巴黎，PUF 出版社，1960；《论死与不死》，克莱尔·迈西耶（Claire Mercier）翻译并出品，巴黎，Pocket 出版社，1997。

性的人在另外一个超感性的世界表现出他的得救与完美（就像它自身“主要的品德”在存在与想象空间的映射——尤其是集体的纽带或者说是联结人类情感的纽带）。根据这一错误的认识，人将会把他们异变的本质归于上帝，进而真正体验人间的博爱。费尔巴哈之后的哲学批判家（其中包括马克思），曾经希望把同样的模式扩大运用到其他人类存在的抽象现象和“剥夺”现象，尤其是孤立于社会之外的政治领域，这里好像是一个人人自由、人人平等的理想的社会。然而，马克思在提纲里面告诉我们，这个投射的真正原因不是一个意识的幻象，不是人的个体想象的结果，而是充斥社会的主体的分化或分裂，使人与人对立的乃是实践的冲突，比如宗教的天空或者政治天空给他们指出了奇迹般的解决办法。人们只有通过一个实践的变形，并排除其中一些人对他人的依赖，才能真正走出实践的冲突。不应该由哲学来使这种异化停止（因为哲学只能对调和宗教与政治的理想进行评论，或进行反映），肩负这一使命的是革命，其前提取决于人的个体的物质存在及他们的社会关系。《关于费尔巴哈的提纲》甚至要求寻求哲学的最终出路，这是长期以来人类渴望实现其最高理想，即解放和自由的唯一途径。



政治经济学批判

尽管文章的内容在不断地变化，“政治经济学”这一词语仍不断地出现在马克思的主要作品的标题或提纲里。《1844年手稿》原本是一部题为《经济学哲学批判》的作品的手稿，后来1859年出版的作品总论著的第一部分的标题和《资本论》的副标题（第一卷，唯一由马克思本人编写的一部分，1867年出版）依然沿用了这一标题。此外还有大量从未出版过的著作、文章、论战作品。

似乎这一词语表达了马克思的思维与科学客体的关系的永久模式。最初目的是对平民—资产阶级社会内的政治异变和哲学试图解释有机统一的“思辨物质”进行批判。但很快便发生了彻底的转移，开始批判法律、道德和政治，就是批判在劳动与生产中，在构建社会关系过程中，把法律、道德和政治与物质基础对立。

随后，马克思以自己的方式找到了哲学上“批判”一词的双重含义：消除错误和认识一门学科或一个实践的局限性。然而，进行批判的不是简单的分析，而交给了历史。因此才能辩证地结合三个方面：对理论（“商品拜物教”）的必要幻觉的批判，经济现实（建立在作为商品的“劳动力”的剥削基础上的资本与劳动的危机和对立）内部不可调和的矛盾的发展，以及

与资产阶级的政治经济（1864年国际工人协会成立致词）相对立的“工人阶级的政治经济”的概述。批判的结果体现在“两个发现”内：从商品流通的唯一必要性中扣除金钱形式，减少“剩余价值”（*Mehrwert*）的资本积累的规律。这两者彼此把价值定义为社会必要劳动的表现，其中彻底抛弃了“经济人”（*homo oeconomicus*）的观点，这一概念过于抽象，仅仅计算单个人的有用性。

关于马克思的政治经济批判的技术方面的介绍，请参考皮埃尔·萨拉马（Pierre Salama）和陈海黑（Tran Hai Hac）的《马克思的经济学序言》（*Introduction à l'économie de Marx, La découverte*, 巴黎，Repères出版社，1992）。

反哲学革命

困难恰恰是从这一点开始的。马克思可能没有冒险发表这样的作品，或者他没有机会发表。他唯一能做的就是把它写出来，使我们最终可以看到，有如“盗来的信”一般。然而，相关的陈述明显自相矛盾。从某种意义上来看，这绝对符合他自身的人格：凡他要求的，自己马上做到（我们用最新的术语来说，他具有一些表述行为）。“哲学家们只是以不同的方式解释世界，问题在于改变世界”，这样的陈述等于说地球上或尘世间任何追求实效的思

想都有一个不归点，也绝对禁止自己回头走向哲学。或者，如果一定要冒险解释世界甚至社会世界，我们必须谨防坠入哲学的修饰语中，因为哲学与革命之间没有任何中间道路。至少，这是保持沉默的一个方式。

这种突然的轮流转换使我们揭开了问题的另一方面：如果“言既是行”，那么另一方面，“行既是言”，言辞永远都不是无可指责的。例如，“世界的解释是多样化的，而革命的转变不言而喻，只有一个或者说是唯一的”的观点就并不完全正确。因为这意味着只存在一种方法来改变世界，消灭已有的秩序，革命不能反革命也不能反人民。顺便指出，马克思很快便放弃了这个结论：从《共产党宣言》开始，首先是在《资本论》中，马克思注意到了资本主义“改变世界”的力量。是否存在改变世界的多种方法？或者说一个变化如何渗透到另一个变化之中，甚至改变其发展方向的问题成了关键问题。另一方面，这也意味着这个唯一的转化同样是哲学内部矛盾的“解决”方法。哲学家们（亚里士多德，康德，黑格尔……）昔日的理想，“革命实践”将比他们实现得更好！

另外，马克思发现的形式（即本身就是一个“突破”行为的指令）在哲学上的闻名并非偶然。稍作回忆，我们很快便发现该形式背后深刻的同源关系，所使用的不只是另外一些人的口号（如兰波的“改变生活”：我们知道，主要是由安德烈·勃勒东实

现的这一连接^①），而且还有同样简明扼要的、被传统地理解为为基础的其他哲学陈述，它们时而表现为同语反复，时而表现为反论。我们要记住，所有这些形式，尽管内容不同，意图相左，却在研究理论与实践、意识与生命的关系问题上保持一致。从巴门尼德（Parménide）的“思想与存在是同一的”到斯宾诺莎（“上帝即是自然”）、康德（“应该限制知识为信仰留出空间”）、黑格尔（“真理是事实，事实必是真理”），以及维特根斯坦的“凡是不能说的，我们就必须保持沉默”，莫不如此。我们的马克思不仅仅以哲学的中心为基点，而且从其最思辨的运动出发，努力考虑思辨的局限性，以便消除局限，或是承认局限来构建自己的哲学。

让我们记住这些模棱两可的观点（要防止造成令人望而却步的自相矛盾，但不要把它变成深不可测的符号，因为这会立即把我们再次引入神秘主义的歧途，马克思仔细地研究了神秘主义的根源……），重新探究《关于费尔巴哈的提纲》中的两个关键问题：“实践”（或称 *praxis*）与“阶级斗争”的关系问题；人本主义或者说“人类的本质”问题。

实践与阶级斗争

《关于费尔巴哈的提纲》中谈到了革命，但并没有使用“阶级

^① 《作家大会讲稿》（*Discours au Congrès des écrivains*, 1935），收入安德烈·勃勒东（André Breton）的《超现实主义宣言》（*Manifeste du sur-réalisme*），全版，巴黎，J.-J. Pauvert 出版社，1962。

斗争”一词。然而，只要确定其意义，这里谈到革命就绝非随意。感谢德语语言学家^①的研究工作，使近几年来我们对这些形式产生的文化背景有了更深入的了解，为此，马克思找到了一系列具有冲击性的词语，其中有些词语的内容实质对马克思来说并不绝对恰当。

马克思所想象的革命显然参照了法国的传统。这些年轻的激进的民主主义者所看到的，是恢复那些先后被热月政变之后的共和制的“资产阶级”制度、拿破仑的独裁政治、法国王朝复辟和反资产阶级革命（总之都是国家行为）等中断了和推翻了的运动。具体地说，是在欧洲范围内结束革命运动，把革命运动推广到世界各地，同时探寻革命运动“左派”的启示和力量，19世纪初首次出现的共产主义的思想^②就起源于法国大革命（以巴贝夫 Babeuf 为代表）的平等主义成分。马克思始终坚持认为这不是一个思辨

① 尤其是在法国，根据米歇尔·埃斯帕涅（Michel Espagne）和吉拉尔·本苏桑（Gérard Bensussan）相关的研究，摩西·赫斯（Moses Hess）是犹太复国主义的未来理论家，作为社会主义者与马克思和恩格斯的观点很接近，并一道分享了作为“历史的谜底”的共产主义的重大发现。参考吉拉尔·本苏桑：《摩西·赫斯，哲学，社会主义（1836—1845）》（*Moses Hess, la philosophie, le socialisme 1836—1845*），巴黎，PUF出版社，1985；摩西·赫斯：《柏林，巴黎，伦敦（欧洲三巨头）》，由米歇尔·埃斯帕涅翻译发行，图松，Lérot出版社，1988。

② 参考雅克·格朗荣（Jacques Grandjonc）：《共产主义：从乌托邦主义者到新巴贝夫主义者的集体词汇在国际范围内的出现与发展（1785—1842）》（*Communisme/Kommunismus/Communism, origine et développement international de la terminologie communautaire prémaxiste des utopistes aux no-babouvistes, 1785—1842*），第二卷，马克思故居文献汇编，Trier出版社，1989；埃蒂安·巴利巴尔（Étienne Balibar）：《共产主义之后是什么样的共产主义？》（*Quel communisme après le communisme?*），收入《马克思，2000》（*Marx 2000*），厄斯塔什·库维拉奇（Eustache Kouvelakis）指导，马克思第二国际章程，巴黎，PUF出版社，2000。

的概念、一个理想的或者实验中的城邦（如卡贝的“伊卡里亚岛”），而是一场要求彻底实现大革命原则的社会运动——衡量自由的实现和平等的实现，从而达到博爱。总之，正如马克思以及其他哲学家所指出的那样，不存在中间道路：如果革命中途停止就只能倒退，只能重建一个服务于国家政权的、有产阶级的、反动的、自由主义的贵族政治，以维护其既成秩序。相反，完成革命而使之不可逆转的唯一可能性，就是将它进行到底，并进一步深化，即将其演变为一场社会革命。

可谁将是这场社会革命的带头人，山岳派或是巴贝夫的继承者？对此只需要睁开眼睛看看欧洲的现状，听听有产阶级的警告声就一清二楚：是英国的宪章工人（恩格斯在1844年的《英国工人阶级状况》中对他们有所描述，此书即使在今天也仍有价值，他对马克思产生了决定性影响），是法国里昂的纺织工人，是巴黎郊区被雨果描述为“里尔地窖里的人”的手工艺者，是被马克思在科隆的《莱茵报》里谈得很多的波兰西里西亚（Silésie）的纺织工人……总之，他们都是后来我们称作“无产者”（该词源于古罗马文字）的人。工业革命导致他们的大量出现，并集中于大城市，很快陷入悲惨的境地，他们通过罢工、“联盟”、暴动等方式开始动摇资产阶级的社会秩序。也可以说他们是“人民的人民”，他们是人民最可靠的组成部分和未来的主人公。当充满了善意与幻想而又具有批判精神的知识分子还在探寻国家政权实行民主的道路以照亮“大众”的时候，人民自己却已经付诸行动，实际上他们

已经重新开始了革命。

当时的所有文章里，从《神圣家族》（1844年）到《共产党宣言》（1847年），常常出现决定性的表述，马克思由此认为这个无产阶级“代表着城市资产阶级社会的现实上的解体”（*bürgerliche Gesellschaft*），就是说：（1）无产者的生存条件与这个社会的原则之间产生了矛盾（今称为排斥）；（2）他们按照别人的价值观而活着，而非按照私有财产、利益、爱国主义与资产阶级的个人主义；（3）他们与国家政权和统治阶级日益加剧的对立是现代社会结构的必要效应，也导致了统治阶级在短时间内消亡。

当前行为

“行动中”（*in der tat*）这个词显得尤为重要。实际上，它一方面指现实性、实际性和“事实”（*tatsache*），因而指明了马克思反乌托邦主义的倾向，可以使我们理解为什么无产阶级斗争的初级形式在组织上的参考作用是如此关键。《关于费尔巴哈的提纲》里提到的革命实践，不应该是实现一个计划，一幅重新组织社会的蓝图，它还需减少对哲学家和社会学家提出的对未来设想（如18世纪和19世纪初的博爱论）的依赖。它应该与“消灭事物现存状况的真实运动”相吻合，正如马克思毫不犹豫地在他的著作《德意志意识形态》中解释的那样，这是共产主义唯物主义的唯一定义。

从这里我们接触到了另一个方面：“行动中”实际上也可以指

一个行为 (*tätigkeit*)，一件正在发生的事情，汇集了个体人的全部体力和脑力的事情。这里发生了一场意义重大的颠覆活动。摩西·赫斯与其他反对历史哲学的“青年黑格尔派”一道，总是对过去的意义深刻反思，热衷于法律哲学，他们对既定秩序加以点评，提出“行为哲学”（费尔巴哈已经为“未来哲学”发表了一篇宣言）。实际上，马克思要表达的是：行为必须是现在进行的行动，而不是被注解或被宣告的行动。哲学必须让位。这甚至不是一个适应革命需要与革命运动的“行为的哲学”，而干脆就是行为本身。

然而这一关于让位的指令不能漠视哲学：这一指令之所以是前后联系的，是因为从中它要矛盾地看到它的自我实现。马克思自然首先考虑到了德国唯心主义的惯例，马克思本身也受其浸润，因为它与法国革命主张之间保持着紧密的关系。马克思也考虑到康德的“履行职责”的指令，即在世界范围内依照其绝对命令（其内容是人类的博爱）行动。马克思还想到黑格尔的《精神现象学》中的词句：“应该存在的也是行动的 (*in der tat*)，可仅仅是应该存在而没有存在的就没有任何实际意义”。更具政治意义的是，他考虑到了现代哲学把《人权和公民权宣言》的准则当成了普遍准则。但更确切地说，那些被神圣化为理论的哲学准则在资产阶级社会无时无刻不被否认或驳斥，在那里既没有平等，也没有自由，更不必说博爱了；或者说这些原则已经在革命的、“起义”式的实践范畴内开始成为现实（团结起来一致反抗者的实

践，如果需要就以“武器的批判”代替“批判的武器”）。这个结果对哲学来说有一点生硬，可是当马克思讲推翻唯物主义中的唯心主义的时候，首先应该去倾听的正是这源自哲学本身的原则。

唯心主义的两个方面

让我们再回到这个问题上。如果这些指示都正确，这就意味着马克思的唯物主义与物质参照没有任何联系——这种状态将一直保持很长时间：直到恩格斯开始把马克思主义与19世纪后半叶的自然科学重新结合起来。然而我们面对的却是一个不可思议的“没有物质的唯物主义”。那么为什么这样表述呢？

在此，哲学的历史学家重新使用他们的权利，尽管马克思刚刚对他们进行过抨击。他得解释这个矛盾以及矛盾引起的种种复杂情况（重申一下，所谓的复杂情况除了任意性以外包罗万象）。马克思声称改变世界是唯物主义的基本原则，同时试图使其理论区别于以往的唯物主义（也就是他常说的“旧”唯物主义，主张任何解释都以物质为原则：它也是一种如此不可靠的“对世界的解释”），也显然是为了与唯心主义唱对台戏。马克思原理的关键不在唯物主义这个词中，而在唯心主义这个词中。这又是为什么呢？

首先是因为由哲学家提出的唯心主义对自然与历史的解释，引用了诸如精神、理性、意识、思想的一些基本原则，实践中，

这些基本原则只达到了教育群众（甚至是启发群众）的目的而非达到革命的目的，其实更准确地说，哲学家们是自己欣然接受这个使命的。从柏拉图时代起，哲学家们就以圣城的名义劝诫那些诸侯君王们。在我们当今的民主时代，他们又企图以理性和伦理的名义对公民进行说教（或者对公民中的教育者进行说教，包括法官、医生、教师等，至少在道德方面他们占据着大学的讲坛）。

这也没有错，可唯心主义的功能背后隐藏着一个更加可怕的难题。在“现代”哲学（康德的用语）里，人们谈论的表达普遍意义的意识、精神或者理性总是具有两面性，而马克思在《关于费尔巴哈的提纲》里的论点曾对此不断影射。这些论点紧密地结合了两个观点：表象和主观性。对这二者的结合进行系统的考虑恰恰体现了伟大的（德国）唯心主义的独特性和强大。

显然，马克思所指的“解释”的概念，是表象概念的一个变形。这里所批判的唯心主义认为，世界是冥想的对象，冥想的目的是为了找到其协调性与“含义”，同样，也是为了给世界强加一个秩序，不管人们愿意不愿意。马克思清楚地看出想象一个“世界秩序”（尤其是在社会和政治领域）与实现世界秩序的价值之间存在着一种紧密关系：对抗“无政府状态”，也对抗“运动”（“我憎恨物体的运动，因为它改变了线路”，波德莱尔这样写道）……马克思也清楚地认识到，用物质代替精神作为组织原则的旧唯物主义或者自然哲学包含着一个重要的唯心主义的要素，起码，他们不过是伪装过的唯心主义罢了（无论所得出的政治结论如何不

同)。这使我们理解唯心主义为何如此轻松地“理解”唯物主义，既而驳斥或接纳它（正如我们从黑格尔身上所看到的，他与唯物主义之间相安无事；斯宾诺莎可能有所不同，然而，斯宾诺莎是一个非典型的唯物主义者……）。最后，马克思看到现代的、后革命的唯心主义的核心是把世界秩序和表象还给创造它们（或用康德的语言来说是“构成”它们）的主体的行为。

我们看唯心主义的另外一面：不是表象的哲学（或者说简单的“观念”至上的哲学），而是一个主体性的哲学（充分证明了意识的概念的决定性）。马克思认为唯心主义坚持的主体行为实际上是一个更真实、更“有效”的行为的一个痕迹，一个否定（既是重新认识又是不认识），我们也许可以说：一个既是外部世界的构建又是自身的建设（*bildung*）或转换的行为。康德和费希特坚持使用诸如实际、行动、行为（*tat, tätigkeit, handlung*）等一些词语（青年黑格尔派鼓吹的“行动的哲学”即来源于此）就证明了这一点，黑格尔把意识存在的方式描写为积极的经验，把这一概念的职能描写为劳动（“负面的劳动”）也同样是证明。总之，在马克思的格言里读到下面的假设并不困难：正如传统的唯物主义实际上暗含着一个唯心主义的基础（表象、冥思）一样，只要我们愿意承认表象（解释、冥思）的观念与行为（劳动、实践、转换、变化）的思想之间存在着的潜在矛盾，就能证明在赋予能动性的主体的职能中，现代唯心主义实际上暗含着唯物主义的方向。马克思的主张其实很简单，即暴露矛盾，使表象与主体

性分离以及使实践活动的范畴自动出现。

主体即是实践

在这件事上，马克思成功了吗？在某种意义上是完全成功了：因为他胸有成竹地指出唯一真正的主体是实践主体或实践的主体，或者更确切地说，主体不可能是实践以外的别的什么，它已经开始并且将永远进行下去。我们能就此走出唯心主义吗？不敢肯定。进一步说，因为“唯心主义”从历史的角度来看，同时包括表象的观点和主体性的观点，事实上，这是向两个方向上起作用的一个理论循环或者一个理论的交换器。我们可以说，马克思在认清了主体性到实践的本质及从实践到无产阶级（和自身存在成为一体）革命行动的现实后，已经完成了从唯心主义主体范畴到唯物主义主体范畴的转换。就此同样可以借用唯心主义对主体一词的解释肯定地说，他准备以主体的身份代表无产阶级。（至少把主体作为一个表象或者一个抽象的概念，人们又以此“解释”世界，或者解释世界的变化：当用阶级斗争武装的马克思主义理论家们先验地去除“历史意义”后，发生的情况难道没有证实这一点吗？）

这些辩证的游戏并不轻松。它们与革命观念的历史紧密地联系着，因此，同时具有政治的一面和哲学的一面。在现代社会的初期——所谓的资产阶级革命时期：英国、美国、法国资产阶级

革命——主体的发现作为哲学的中心范畴，涉及具体经验（科学、道德、法律、宗教、美学）的各个领域，并将其统一，主体的发现与人类自我完善、自我教育、自我法律约束的观念和它从不同的压抑、无知或者迷信、悲惨中实现自我解放的观念紧密联系^①……这一行动的同类主体总是包含两个方面：一个是理论性的，另一个是具体性的和实践性的，在康德看来是人道，在费希特看来则有时变成人民和国家，在黑格尔看来是不同的历史人民，轮流扮演着“世界的精神”的角色代表着文明进步的运动。

马克思从无产阶级中（我们从上文可以看到这里所说的无产阶级是兼具人性和群体性的“人民的人民”）也认识到了真正的实践主体，即是“废除既定秩序”并在改变世界的同时保持着自我变化（*Selbsttätigkeit*, *Selbstveränderung*），即是利用了这一论断（在这一点上惊人地重叠着直接经验和最古老的思辨传统的教训），以便确认主体即是实践的理论，所有这些并不会真正使他摆脱唯心主义的历史，情况恰恰相反，费希特没有再说什么。无须深究字眼，我们甚至可以想到就是这些把马克思和他的“实践的唯物主义”变为唯心主义最完美的传统形式的，迄今为止，没有其他理论使我们能对唯心主义的永恒生命力有更深刻的理解。这恰恰是因为这一转移紧密地联系着一种尝试：延续革命经验，在现代社会中使革命经验及其阶级和社会矛盾具体化。

^① 参考康德的《永久和平论》（*Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les lumières?*），由弗朗索瓦·普鲁斯特（François Proust）出品，巴黎，Garnier-Flammarion 出版社，1991。

我们也要去理解：采用“永久的”武装起义的无产阶级的观点没有真正终结唯心主义，反而造成唯物主义与唯心主义二者的悖论，不管是在无产阶级的理论中或者是在无产阶级特有的历史角色问题上总是有新问题被提出。我们希望这种两难的悖论让我们看到从门口被驱逐出去又从窗户爬进来的哲学的面目……

“人类本质”的实在性

为引出《关于费尔巴哈的提纲》提出的另外一个重大问题，即人类的本质问题，我们还要重新考察该书，因为二者是紧密相连的。“费尔巴哈把宗教的本质解释为人类的本质”，换言之，他在1841年的《基督教的本质》里阐明上帝的意志只不过是影射到人间以外的人类美德的人格化总结。“不过，人类的本质不是某个人固有的抽象。在其有效的实质性上，它是社会关系的集合”：第6篇的这句话并没比第11篇少费笔墨。在此，如果我们仔细领会文章的意思，会发现很多精彩之处。

马克思于是提出了人的本质问题，或者至少他回答了这个问题。还有什么比这更自然的吗？我们可以认为这个问题是由人类学组成的，绝对不是自发提出的。一方面，它与哲学同样古老。现今，当克洛德·列维-斯特劳斯把人的本质解释为自然与文化的矛盾的时候，或者当拉康创造“言者”（parlêtre）一词用以解释人的本质是语言贯穿着的过程的时候，他们都同亚里士多德一样，

即以语言的运用和城市的出现来定义人，或者如圣奥古斯丁一样把人定义为“人间的上帝的形象”。此外，如果我们以足够普遍的观点来看待事物，实际上，上述每个人研究的都是同一个问题。从古至今，定义人类的本性或者人类的本质经历了漫长的过程。马克思就此提出了很多个人的观点，它们总是围绕着劳动与意识的关系来定义。在《资本论》第一卷^①里，他引用了弗兰克林·本杰明的一个特有的定义（人是“制造工具的动物”，一个活的工具制造者），不是为了否决它，而是使之更加完善：马克思明确指出科技的发展史依赖于“生产方式”，并再次重申如果没有意识、反思、试验、知识，就没有科技，也没有技术。在《德意志意识形态》一书里，他写道：“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区分人和动物。当人开始生产自己的生活资料的时候，这一步是由他们的肉体组织所决定的，人本身就开始把自己和动物区别开来。人们生产自己的生活资料，同时间接地生产着自己的物质生活本身……”这是一种在事物内部寻找人的本质这一问题的答案的方式，此外，它从生物的、科技的人类学的角度提供了理论的出发点，不管它是否属于马克思。

理论上的人道主义

然而，为了使我们理解文章的意义就要抓住一个关键的细微

^① 第五章：“劳动过程和价值增殖过程”，202页。我引述了《资本论》新译本的第一卷，由J. P. 列斐伏尔（J. P. Lefebvre）负责的德文第四次印刷，巴黎，Messidor Sociales 出版社，1983；1993年再版，巴黎，PUF 出版社，Quadrige 丛书。

差别，即把人或是人的本性简单定义还是明确地提出“人是什么？”（或者“人的本质是什么？”），因此，更有理由使它成为根本的哲学问题。我们于是接触到一个崭新的问题，根据阿尔都塞的理论，也可以称之为理论上的人类主义。不管如何奇怪，这个问题显得相对较新，它仅仅产生于18世纪末，马克思著书的时候，还根本不陈旧。在德国，最有名气的当属康德（《实用人类学》，1798）、吉洛姆·洪堡^①和费尔巴哈，后者先向人们展示了理论的人道主义的轨迹与唯心主义及其批驳部分的轨迹是交叠的。其对比变得越来越明显。事实上我们看到马克思在关于人类的本性问题上向其对手的理论展开批判（唯灵论者，追求物质享受者），正如同他批判主体理论、活动、敏感直觉一样。我们说“在它有效的现实中”（*in seiner Wirklichkeit*），人类的本质最终是众多社会关系的集合，这显然不是对问题的否定，而是试图从根本上转移方法，到目前为止，这个方法不仅仅被包含于涉及“人”的范畴，而且进一步被归于涉及“本质”的范畴。

哲学家们误解了何为本质（这个错误是如此关键，人们无法想象缺乏对本质的认识的哲学会是什么样）。首先，他们认为本质是一个观念，或者一种抽象（用一个不同的术语来说，这是一个普遍概念），根据这一观念，特殊的差别、人的个体的差别等可以

^① 洪堡于1810年创建了柏林大学，现在该大学以他的名字命名。其主要的语言学和哲学的专题论文在其去世后的1835年得到广泛传播 [参考《卡维和其他散文导论》（*Introduction sur le Kavi et autres essais*），由皮埃尔·科萨（Pierre Caussat）译成法文。巴黎，Le Seuil出版社，1974]。

按照递减的顺序被放入本质之内。其次，这个统称的抽象“寄居”(*inwohnend*)于同类的人的个体之内，或者像个体所具有的质量一样，人们能够以此为依据，将人的个体分类；或者像一种形式或力量，使个体和同一原型的无数复制品一样存在。

下面我们来看由马克思提出的奇怪的方程式的内涵。其实，“集合”、“关系”、“社会”等名词都在说明同一件事。即同时摒弃传统意义上划分各类哲学家的两种立场（也称作现实主义和唯名主义的立场）：一种立场主张类别或本质先于人的个体存在，另一种立场认为人的个体是首要的现实存在，人们以人的个体为基础去“抽象”事物的共相。颇令人吃惊的是，两者中的任何一个都无法想到人类存在之中所包含的关键问题：个人体彼此间（语言、劳动、情感、生育、控制、矛盾等等）所建立的多重的、活跃的关系，正是这些关系确定了个体的共性，即“种类”。这些关系决定了“种类”，因为它们每时每刻都在以多样的形式构筑它。它们为适用于人类的本质的定义（也就是说为人类本身）提供了唯一的“有效”内涵。

人的个体的转换

在此我们不必再讨论这个观点是否是马克思本人绝对的独创。可以肯定的是他同时对哲学上（在“本体论”^①的层面上）和政治

^① 该词语产生于17世纪命名亚里士多德的“科学的第一原则和第一因”，亚氏把它看成“为存在而存在”(*on hé on*)的观点，但有别于个体的种族存在的研究。

上的讨论产生了影响。马克思使用的以上这些词语，同时否认个人主义者的观点（个人至上，在生物学、生理学或经济行为方面孤立地虚构一个由自身定义的人的个体）和有机论主义者的观点（像盎格鲁-萨克逊人那样，今天我们也称之为“整体”的观点：整体至上，尤其是社会至上，认为社会是一个不可分割的整体，而人的个体只是其中的功能组成^①）。然而，人的个体既不是霍布斯（Hobbes）和边沁（Bentham）所谓的“单子”，也不是奥古斯特·孔德所说的“伟大生命”。马克思（他的法文几乎与德文一样流利）在此找到了“集合”这个奇怪的词，这很有意义，很显然，他希望避免运用意为“所有”或是“全部”的“*das Ganze*”一词。

或许如果我们根据需要发明一个词并加进文中，问题将变得在形式上（而不是在本质上）更加清晰，我们的目的在于显示“构成关系”这个概念的特点，把人的本质问题全部转移，而给出了形式上的回答（在理论人道主义问题之外，它又包含另外一个理论问题）。“构成关系”一词本来存在于20世纪的一些思想家之中[科耶夫（Kojève）、西蒙顿（Simondon）、拉康（Lacan）……]：实

^① 参考路易·杜蒙（Louis Dumont）的《平等人——经济意识形态的起源与发展》（*Homo aequalis I Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*，巴黎，Gallimard出版社，1977），路易·杜蒙认为马克思“尽管表面上……不过是个个人主义罢了”。约恩·埃尔斯特（Jon Elster）从不同前提出发似乎也得到类似结论，他也是“马克思主义解析”的一个主要代表[《马克思的意义分析》（*Making Sense of Marx*），剑桥，1985；法文译名为《卡尔·马克思：分析的解释》（*Karl Marx, une interprétation analytique*），巴黎，PUF出版社，1989。亦请参考雅克·比代（Jacques Bidet）的《马克思的现代化的理论》（*Théorie de la modernité Marx et le marché*）和随后的《马克思和市场》（*Marx et le marché*），巴黎，PUF出版社，1990]。

际上它指的是把人性看作人的个体的转换的现实来思考，至少要如实考虑人的个体的转换性。^①并不是指理想化地放在每个人的个体（作为形式或实体）内部的转换性，或是在人的个体外用于区分等级的转换性，而是存在于个体之间的，因为它们相互之间进行各种各样的作用。

关系的本体论

必须承认这里只是对“本体论”进行一个概述，使一个关于多重关系的调查计划代替了关于人的个体及群体间关联的讨论，这些多元关系其实包含了一系列过渡、转换，或者个体与集体时而建立时而解散的联系，同时这些关系也完成着它们的自身构建。其实，在如此一个哲学观点里给人印象最深刻的正是它在两极间建立了一个完善的相互关系，它们互相依存，缺一不可，而对于自己则只是抽象的，二者必须考虑其关联或者关系（*verhältnis*）。

在略显思辨的这一观点上，正相反，我们通过“捷径”又发现了政治问题。实际上，我们讨论过的关系只能是区分开来的实践、一些个体对于另外一些个体的特殊作用，而不可能是别的什么。不仅如此，这个可进行人的个体的转换的本体论至少还包含

^① 特别要参阅西蒙顿（Gilbert Simondon）：《心理的与群体的个性》（*L'Individuation psychique et collective*），巴黎，Aubier出版社，1989。

同一些论述的共鸣，比如《人权与公民权宣言》（常常被错误地看作“个人主义”的文章），另外也应和了一些革命运动的实践：从不把个体实现和群体利益对立起来的实践，甚至不把这些利益分开，只是努力将其逐一实现的实践。因为，如果说个体根据最后的分析能够单独行使权利提出要求，那么这些权利和解放（甚至是武装起义）的取得就更具集体性。

这一法则可能没有描述事物的存在状态，更少描述机构的系统，而是较多地描述一个过程（至少好像那些体验的人们体验的那样）。这正是马克思所要表达的。在此情况下，我们了解到提纲第六篇确定人的本质即“社会关系的集合”，第三篇、第八篇和第十一篇中要求革命实践与改变世界的实践完全贯彻了这一思想，这些实际上完全是一码事。我们可以说：刚刚提到的社会关系仅仅是一个连续的转变、一场“永久的革命”（可能这一说法不是马克思的发明，可是直到1850年它在马克思的思想里都发挥着决定性作用）。1845年3月的马克思认为，只是对黑格尔说“现实即是理性，理性必须要自我实现”还不够，应该说既没有现实也没有理性，只有革命。

施蒂纳的异议

还能要求更多吗？我前面已经说过，马克思不该仅仅停留在那里：这就是我们目前要理解的。如果我们满足于展示我们以实

践来代替主体，就会形成一个循环、一个逻辑困难，或者导致危险，使本质的定义在传统的本体论的批判中失去平衡，使大量的有关社会关系的具体调查产生解体。《德意志意识形态》一书也许非常接近《关于费尔巴哈的提纲》的思想，然而它运用的是另一种表述言语。因而我们刚刚提及的表面原因不足以用来解释它。

我以为对此有一个非常详尽合适的原因，可以从根本上揭示一个难题。一些马克思主义的历史学家 [尤其是奥古斯特·科尔努 (August Cornu)] 已经认识到了其重要性，可是很多人对该原因一无所知或者不屑一顾，主要是因为通常他们只阅读文章的第一部分 (I. 费尔巴哈)，而一个如此悠久的传统使我们习惯了把它作为“历史的唯物主义”的独立论述来理解，所以这是问题的关键，面对另外一个理论家的挑战，这个回答常常捉襟见肘 (任何读者受到教训后都会理解的)。这位理论家就是麦克斯·施蒂纳 (这是他的笔名，他的真名为卡斯帕尔·施米特)，现在该估计一下他的能力了，施蒂纳 1844 年出版《唯一者及其所有物》^①；就在几个月以后，在恩格斯的坚持下，马克思开始撰写《关于费尔巴哈的提纲》，不久后，马克思在《唯一者及其所有物》一书的辩论上遇到了挫折……

^① 麦克斯·施蒂纳 (Max Stirner) 是《唯一者及其所有物》的作者，该书由罗伯特·L·勒克莱尔 (Robert L. Reclaire) 翻译，巴黎，Stock Plus 出版社，1972。参考吉勒·德吕兹 (Gilles Deleuze) 的《尼采与哲学》的批注，183 页，巴黎，PUF 出版社，1962。

从理论的角度看，施蒂纳是何许人也？他首先是位无政府主义者，维护由人的个体组成的社会独立，施蒂纳认为这些个体是自己身体、需求、思想的所有者，人的个体所面对的现代国家掌握着所有的统治力量，以及中世纪政治神学制定权力的神圣属性。施蒂纳更是一个极端的唯名论者，他宣称：“一般性”、“普遍概念”是一个统治机构为其“统治”（通过组织、分类、简化，甚至为事物命名）唯一的自然现实而创造的一个虚幻，包括众多的人的个体，其中每个个体都是“其类别内的唯一”（这里就体现出施蒂纳使用的主要的文字游戏，此外还包含一个复杂的关系：每个个体的特性即是它的属性）。

刚才我们看到马克思正忙于对社会关系进行定义，至少从原则上来说他既不支持唯名主义也不支持本质主义。施蒂纳的批判对他而言是可怕的，因为他的批判不满足于传统意义上形而上学的“种类”（它们都或多或少地有一点神学的倾向：存在、实体、观念、理性、善……），它无一例外地囊括了所有的普遍性概念，对尼采某些观点的发展和今天被称为后现代主义的发展进行了预测。施蒂纳不要任何的信仰、任何的观念、任何的“伟大的记述”：既不要上帝的记述，也不要人类的记述；既不要宗教的记述，也不要国家的记述，更不要革命的记述。实际上在基督性、人性、人民、社会、国家、无产阶级之间不存在逻辑上的区别，人权与共产主义之间也没有逻辑上的区别：所有这些普遍性的概念实际上是一些抽象，用施蒂纳的

观点可以说是虚幻。而这些虚幻是为了取代个体及个体的思想，这是施蒂纳的著作不停地支持左派和右派的批判的原因，这些批判旨在解释人类在对抽象的人道信仰与对同样抽象的革命或革命实践的信仰的交换中一无所获，这些批判认为人们或许要冒更险恶的统治的危险。

马克思和恩格斯肯定没能避开这场批判。因为他们同时需要唯心主义的、各类哲学的本质主义及共产主义者的本质主义（更准确地说是人道主义的共产主义者）的批判。我们看到这种双重目标处于一个范畴中心，这个中心是作为哲学之谜的答案呈现给马克思的，这就是革命实践。面对这个挑战马克思是如何回应的？他把“实践”的象征概念转变为生产的历史和社会学的概念，并提出一个史无前例的哲学问题（即便这个词语不是完全的新词）：意识形态的问题。

《德意志意识形态》

这两个运动是如此紧密地联系着。一个总是以另一个为前提，《德意志意识形态》一书因此保持着思维上的严密性，尽管它的撰写没能最终完成，也还存在着失衡之处（关于施蒂纳的第三章，单是“圣马克思”一节，差不多就占了其三分之二，包括很大一部分运用《唯一者及其所有物》中典型的“讽刺”论据的口头辩

论，从严格的修辞的角度来看，其出处似乎并不准确^①。该书的组织围绕着一般意义上的生产的定义，认为生产指所有创造自然和改变自然的人类活动。毫不夸张地说，在《关于费尔巴哈的提纲》宣布“实践的本体论”之后，《德意志意识形态》随即展示了一个“生产的本体论”，马克思告诉我们，是生产创造了人类的存在（“社会实体”与他的信念是对立的，“*Bewusst* 社会实体”的字面意思是“有意识的”）。更准确地说，这是他们自己的生存手段的生产，既是个人活动又是集体（超个人主义）活动，生产在改变人的同时也不可逆转地改变了自然，造就了“历史”。

反过来，马克思指出在唯心主义的独立生产结构（其“产品”为思想和集体意识：即脑力劳动理论的对象）形成之前其本身就是被生产出来的。对意识形态的批判是把认识社会存在作为生产发展的必要先决条件：从它与人的个体生存有关的直接形式，直到在人类生命的延续中只发挥间接作用的最间接的形式。要找到整个历史的导线的入口，不能只盯着事实，还要对主导意识进行批判，因为这一批判同时是一个现实的倒转和一个“智力产品”的自我管理，这个批判中，意识的真正起源的痕迹已失去了，也否认了这一起源的存在。

^① 马克思与恩格斯著《德意志意识形态》，内容是对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判，G. 巴迪亚（G. Badia）出品法文译本并译注，巴黎，Sociales 出版社，1976。马克西米利安（Maximilien）出版的马克思《全集》第三卷题为《唯物主义的世界观》，《哲学》七星诗社丛书，巴黎，Gallimard 出版社，1982。关于恩格斯的段落以及编辑认为像“中心议题里的外国人”（因此编辑使文章从 550 页减为 275 页！）的部分段落被删除了。

这就是为什么我要讨论相互作用的先决条件。同样，施蒂纳的反对可能会被抛弃：因为这不再是揭示“共相的”、“一般性的”、“理想性的”抽象，同时抽象性也已取代了现实的人的个体；但是可以根据集体的和社会的状况来研究它们的起源及个体的生产，这些状况下人们思考着，彼此相互依存。基于这一事实，我们不要无限地转向全部或者转向虚无（全盘接受或者全盘抛弃所有抽象），我们掌握着一个标准，一个能使我们能从只具有愚弄和蒙蔽的作用的抽象中辨别出代表真正认识的抽象，甚至能够辨别出抽象的运用是否具有蒙骗性的环境。施蒂纳立场上固有的虚无主义原则同样可以被避免，对主导意识的本质的批判的必要性也没有被怀疑，反而更加令人信服。

历史的倒转

《德意志意识形态》的陈述体现为一个逻辑的、历史的社会形态的本源，劳动分工的发展是它的导线。任何生产和交换方式都表现为新的劳动分工阶段。由此历史分期我们强烈地想到了历史的黑格尔哲学。这不是一个简单的普遍性历史的叙述，实际上（正如黑格尔的叙述），它是指历史普遍化过程中有代表性的时刻，在此过程中历史变成人类的历史，而不是普遍历史各阶段的简述。然而该书陈述的内容背离了黑格尔的客观精神。因为历史的普遍性不是体现在权力合理地充斥整个社会的法制国家的形成之中，

反过来，社会集合了所有活动。相反，这样的司法国家的普遍性对马克思来说充分体现为社会关系的意识倒置，也就是说历史成为人类范畴的所有人的个体的和所有集体的互相作用、互相依存。

当时，马克思利用那时已相当渊博的学识来证明劳动分工的矛盾对应着所有制形式（从集体所有制或者法定的所有制，到人人可以正式享有的私有制）的演变。每一种生产方式联系着一个占有权和所有权的历史形式，该历史形式是生产方式的另一方面。因此，劳动分工是社会群体组成和解体的基本原则，从原始社会到阶级社会，经过了一系列法令、行会、指令、等级（*stände*）……社会群体变得越来越广阔，越来越不自然。每一个“统治”与“被统治”的社会群体都要被理解为具有矛盾的两面性的现实：既是相对的普遍性形式，又是人类关系的限定形式或者体现个性的形式。这一系列的过程只不过是否定个性与个性主义的伟大过程而已，可是这个过程必须经过经验和经验的形式上的完全实现来完成。

发展的基础曾是人类在自然界中掌握的生产活动：马克思称其为现实的“先决条件”（*wirkliche Voraussetzung*），对此马克思一贯坚持，同时他反对“没有先决条件”的哲学的幻想。要达到的最终目的是“资产阶级公民”社会（*bürgerliche Gesellschaft*），即互相竞争的私有者在不同商业形式（*Verkehr*，也可以翻译成联系）的基础上创建的社会。或者倒不如说要达到的目的是这样一个社会所表现出的矛盾，因为对群众来说，人的个体化被作为绝对而在实际上与生存条件的绝对不稳定性或“偶然性”画上了等

号，正如“拥有”（拥有自身，拥有物体）等同于一个普遍化的剥夺一样。

《德意志意识形态》之中一篇伟大纲领，直接来源于自由主义的传统，同时又反过来对抗它，纲领指出在其阶级差别高于其他差别并抹去其他差别的时候“资产阶级”社会不可逆转地形成了。国家即使显得再强大，也不过是一个职能工具。此时此刻，个性与普遍性、文化与愚昧、开放与排斥的矛盾成了最尖锐的矛盾，正如矛盾会在许多方面爆发一样：在财富和贫困之间，人类物质的循环和进入此循环的限制之间，劳动的表面上显得生机无限的生产力和封闭于一个狭隘的专业的劳动者之间……每个如此不幸的人的个体都可能成为人类群体的代表，而每一个群体的作用又取决于世界的标准。在这一点上，历史已经准备好从自己的“史前史”中走出来。

其实，《德意志意识形态》的所有论据都在试图证明这种状态不会维持很久，而通过它自身逻辑的发展，囊括了一些简单地等同于以共产主义代替城市资产阶级社会的过渡（*umwälzung*）的前提。一旦公民资产阶级社会的形式与矛盾完全发展，向共产主义过渡就变得势在必行了。商品交换普遍存在的社会，其实也是“生产力发展到了总量的阶段”。从历史的一端到另一端，社会生产力表现在科技、艺术等各个领域内，永远仅仅是多个个体的生产力。但它们作为独立个体的生产力是无效的，因而它们只能在一个人人与人之间相互作用的无限范围内实现并运行。矛盾的“解

决”不在于回归到人类生命与活动最有限的形式，而只包含在“生产力总和”的集体运用之中。

无产阶级，一个普遍的阶级

所有这些都可以通过换一种方式说：无产阶级构成了历史的普遍阶级，马克思学说中没有比这个表述更为明确和完整的了。与此同时，革命转变与共产主义的迫切性很巧合地建立于商品交换的普遍性基础上，资产阶级将个人利益提高到普遍性高度，而相反，另一个“阶级”却没有任何特殊利益需要保护。丧失了所有的地位和财产后，无产阶级也就丧失了“特别的优势”(*eigenschaft*)，他们的一切都被雇主掌握。他们几乎不再依靠自身而存在，而是潜在地依靠别人而存在。我们要指出“没有财产”在德文中写作“*eigentumslos*”。尽管马克思曾对此讽刺与挖苦过，这里还是不可能听不到施蒂纳使用过的、滥用过的这个文字游戏：这个词的反义，即“私有财产”的反义。“唯有当代的无产者，完全被拒于个人意识表达之外，完全有能力达到自身的意识表达，而不再受约束，其中包括完全占有生产力的总和，包括完全占有相关的所有的能力的发展。”^①消极的普遍性翻转成积极的普遍性，对个人占有的剥夺，在人的个体的“多方向”发展中个性的消失，每个个体都代表着人与人关系的唯一的多元性。

这样一个重新占为己有，只有在同时为了所有人的时候，才

① 《德意志意识形态》，71~72页，巴黎，Sociales出版社，1976。

能只为每个人发生。“现代的普遍意义上的交换体只有在依赖于所有事物的时候，才可能依赖于个体。”这就是为什么革命无论在其结果上还是在其形式上都不是共产主义的。对人的个体而言革命是否意味着自由的削弱呢？恰恰相反，这场革命是真正的自由。因为公民资产阶级社会摧毁自由的同时也把自由宣布为其基本原则。然而在作为巨大转变的共产主义内部，自由变得更有实效，因为它回答了一个内在的必要性，正是这个社会为必要性创造了条件。《共产党宣言》中曾这样指出：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”

马克思的“普遍阶级”的无产阶级纲论浓缩着他可以用来介绍工人阶级生活状况或者说雇佣工人状况的论点，如劳动分工的全部过程的实现，公民社会^①的“瓦解”，也使马克思得以清楚地看到当时共产主义革命的紧迫性。他和恩格斯撰写的《共产党宣言》中的“党”一词不是指一个“不同的”党，马克思没有什么“利益把党与全体无产阶级分开”，也不会设立什么“特殊原则”，只是这场走向成熟的真正的运动，对其自身和整个社会都是真正的宣言。

^① “一个利益在各国范围内都一样的阶级，为此取消了国籍，一个实际上脱离了旧社会并与其对抗的阶级。”（《德意志意识形态》，59页）。

实践的单一性

一个理论也同时形成了——假设该理论全力维护其哲学地位的话——它代表着哲学的起点。马克思从“出口”走了出来，可他并没有回到房子中……我们可以通过一个古老的辩证法思想问题来对此理解。前面我曾说过，如果实践（*praxis*）或革命实践的定义极其清楚地宣布“世界的改变”让所有本质主义哲学全部离开，那么世界的改变作为人类本质的身份也就变得可疑和矛盾了。根据目前马克思的分析，这一紧张关系随着生产而加剧。这不仅仅因为存在着一个生产的经验论历史（要求哲学家同时是经济学家、历史学家、工艺学家、人种学家……），更因为马克思提出了哲学上最古老的一个禁忌：实践（*praxis*）与生产（*poiësis*）的本质区别。

根据希腊哲学（实行“公民”特权制，公民即主人），实践（*praxis*）一词的含义是“自由”的行为。在实践中，人在寻求自身完善的过程中除了实现和改变自身外，不能实现或改变任何其他。至于生产（*poiësis*）一词（来自动词 *poiëin*：意思是做，生产），希腊人把它看作彻底的奴性的东西，是一个“必需”的行为，受人类与自然、物质条件的关系的限制，它所寻求的完善不是人的完善，而是物和所供使用的产品的

完善。

这就是在《德意志意识形态》(实际上它提出一种新的唯物主义)中写到的马克思唯物主义的基础:不是等级制度的简单的推翻,或者如汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)和其他人^①对他指责的那样是“理论上的工人主义”,也就是说由于生产(*poëisis*)与物质有直接关系,所以把生产(*poëisis*)放到了实践(*praxis*)之前的首要地位,在对二者区分时,根据革命的论点,实践(*praxis*)总是与生产(*poëisis*)互相作用。没有哪个实效的自由不是物质变化,或者不在历史上从属于外在性;没有什么劳动不是自我的改变,好像人能在保持不变的“本质”的基础上来改变其生存条件一样。

但是,如此一个论点不可能不对古典三部曲的最后部分产生影响:*theōria*或称“理论”(其中哲学的全部传统继续暗示“冥思”一词在辞源上的含义)。《关于费尔巴哈的提纲》曾经抛弃了所有冥思,确定了实践的真理性的准则(《提纲》的第二部分)。“实践=生产”的方程式现在确立起来,与之对立,《德意志意识

^① 汉娜·阿伦特(Hannah Arendt):《现代人的条件》[*Condition de l'homme moderne* (1958)],由弗拉迪尔(G. Fradier)译自英文,保罗·利科(Paul Ricoeur)作序,巴黎,Calmann-Lévy出版社,1961。参考安德烈·托佛(André Tosel)的文章《生产的唯物主义,实践的唯物主义:一个或是两个范例?》(*Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique: un ou deux paradigmes?*),收入《分化的精神:对马克思、格拉姆斯、卢卡斯的研究》(*L'Esprit de scission. Etudes sur Marx, Gramsci, Lukacs*),贝藏松大学,巴黎,Diffusion Les Belles Lettres出版社,1991。

形态》向旁边迈出了关键的一步：它把“理论”（*theôria*）当成一个“意识的生产”。更准确地说，当成了替代“意识的生产”的历史矛盾的一项。具体地说这一项是意识形态，是马克思 1845 年的第二次革新，通过这一革新，他提出哲学要在实践这面镜子里审视自己。可是哲学能够在实践的镜中认出自己吗？



第 3 章

意识形态或拜物教： 权力与约束

在这一章里，我们将再次谈及几个问题。一方面，我们将继续马克思关于《德意志意识形态》的讨论，阐明一个关系，即建立在“生产”之上的历史观和我们头脑中意识元素的“主导”作用的分析之间的关系。

然而问题并不简单，另一方面，我们还必须理解为什么意识形态的概念会摇摆不定。今天的读者或许会认为这个概念已经十分普遍（其使用范围延伸到了各个领域），并且以为这一概念一旦发明出来，就会不断地发展，然而事实并非如此。尽管马克思从未停止过对特殊“意识形态”的描述和评论，他在 1846 年之后，

更确切地说是在1852年之后，就再也没有使用过这一概念（25年之后，恩格斯在他记述自己如何投身于马克思主义的书中回忆了这段历史，如1878年的《反杜林论》和1888年的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》）。这并不是说围绕意识形态展开的所有问题都消失了，只不过换了个名称，因为“资本”的发展而取名“拜物教”。这并非一个简单的术语替换，在理论上，尤其是在哲学角度也有实实在在的变化。当我们探究意识形态问题时，应该试图理解是什么原因使马克思用后者取代前者，至少是在一定程度上取代了前者。

理论与实践

很显然，哲学是无法原谅马克思的“意识形态”的。它不停地想要证明这是一种毫无根据、毫无疑义的概念，证明这一概念将使马克思自相矛盾（要做到这一点并不难，只要把他对打着历史科学旗号的资产阶级意识的幻想、投机的终审判决跟建立在无产阶级、共产主义和马克思主义之上的巨大意识形态比较一下就可以了！）。然而哲学总是不断地回到意识形态上，似乎马克思在引入这一概念时，就注定了哲学若要使自己继续存在，就必须去

做意识形态的情人。^①

我在本书中还将继续谈到这一点。现在，我们要理解马克思如何构建意识形态的问题。然而正如我刚才指出的那样，《德意志意识形态》不仅杂乱无章，而且充满假象。它打乱了文章的正常顺序，将论战部分降级为次要部分，主张从以劳动的分工史为线索的基因进化谈起。这样看起来似乎意识形态的概念是由上层建筑派生而来（上层建筑这个说法至少已经使用过一次），而上层建筑又是建立在“物质生活”即生产的基础之上的。社会意识理论（伯恩施坦）就是其精髓。我们必须明白它是如何既依赖社会实体（*sein*），又日益独立于社会之外，使一个虚幻的世界即“空想世界”得以形成，也就是给真实的历史披上了它独立的外衣。正因为如此，意识和现实之间才有差距，一段新的历史发展在取代了旧的历史发展之后，终将把意识重新纳入生活中来。因此，归根结底，这将是非认知的理论，甚至是幻想的理论，与认知的理论相对立。

如果我们能随着马克思一起描述意识的“实体”（我们很容易就能找到许多关于这一描述的哲学先例，我们也可以利用这些先例来丰富我们的描述，或解决我们的困难），我们采用以上这种方

^① 我们知道，马克思不是“意识形态”一词的发明者，该词由观念学家们所创造[德斯蒂·德·特拉西（Destutt de Tracy）所著《意识形态概论》（*Eléments d'idéologie*）出版于1804年至1815年间]。同样，他也不是颠倒该词用意的始作俑者，有时我们认为是拿破仑将该词的用法从正面转向负面。为了考证该问题，我们将参考帕特克·康坦（Patrick Quantin）所著的《意识形态的起源》（*Les Origines de l'idéologie*）一书，巴黎，Economica出版社，1987。除了直接资料以外，按照洛克和培根的观点，该词还有哲学系谱学，与两个相对的古代起源有家系关系：“形式”（*eidè*），属柏拉图派；“模拟”（*cidóla*），属伊壁鸠鲁派。

式将无法理解他所探寻的事物，也无法理解他的推理特点以及吸收进来的其他补充方式（认识论和政治）。

因此需要稍稍参考一下我们所掌握的资料，然后就会发现意识的问题的提出遭遇了两大难题，这两大难题在他早年的书中曾强调过。一个难题是“思想力量”：这是一种真正的力量，却又是矛盾的力量，因为这种力量不是来自思想本身，而是仅仅来自那些会被某种思想左右的力量和形势。^①另一个难题是“抽象”，即众所周知的哲学（我们应该从广义上理解哲学，包括在公众舆论中新发展起来的自由演说、理性主义和批评思想，这些东西在标榜自己就是人民和民主的代表的同时却日益排斥着人民和民主的真实力量）。

施蒂纳坚持公众舆论的主导作用，因而加速了以上两个主题联合，他在唯心主义的观点上走了极端，认为唯心主义是观念中的最强者，可以“领导世界”。然而他却推翻了这种观念的价值判断。作为神圣象征，思想并不能解放人，而会压迫人。这就是为什么施蒂纳最终虽然完全否定了“思想力量”（包括社会的和政治的力量），却要求为自己研究思想和权利的关系。在回答这个问题时，马克思在哲学史上第一次引入了“阶级”的概念：他不是从“阶级意识”（这个词汇从来就没有出现过）的角度来阐述的，

^① “批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量也只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”引自《黑格尔法哲学批判》导言，1843年出版于马克思和卢格在巴黎发行的《德法年鉴》[参见卡尔·马克思：《黑格尔法哲学批判》，A. 巴拉坎（A. Baraquin）译，205页，巴黎，Sociales出版社，1975】。

而是从社会分工和意识分化的角度阐明了不同阶级的存在，因此马克思就使社会阶级的分化演变成了思想的条件和结构。

主导意识形态

因此，“统治地位”才应该成为我们讨论的中心话题。马克思并不是从意识形态的组成（例如演讲、代表制度等，这些都仅仅是在“事后”才对统治提出问题，因为统治地位已经包含在概念之中）中去构建他的理论。他提出了一个无法回避的问题：“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是表现为思想的占统治地位的物质关系；因而，这就是那些使某一个阶级成为统治阶级的各种关系的表现，因而这也就是这个阶级的统治的思想。此外，构成统治阶级的各个个人也都具有意识，因而他们也会思维……”^① 我们很快将看到他们所想的主要是普遍形式。在同一个问题中还掺入了现象学（“理想化的表述”，“统治阶级的理想”）的观点以及一些纯粹社会学的观点（物质和精神生产是被同一个阶级掌握着的）。因此，准确地说，马克思并没有解决“统治阶级”这个问题，只是重新改进问

^① 《马克思恩格斯全集》，中文一版，第三卷，52页。

题本身。

把这个问题（这个问题总是在“统治”一词的双关意义上玩文字游戏，一方面包含行使权利的意思，另一方面包含“占统治地位”、盛行的意思，第二种意义用德语词 *herrschend* 解释更加明显）与今天意识形态一词的通俗用法进行比较对我们将是非常有教育意义的，不论这些用法是否来自马克思。我们会发现这些用法彼此都或多或少地与理论 [有关错误和幻想的问题，甚至一个科学理论的未被思想 (*impensé*)] 和实践（关于一致性、思想世界以及能够巩固一个集体或一个社会组织的凝聚力，或使某种权力合法化的价值体系）的传统划分有关，而马克思努力从形而上学划分上寻求提升。因此，困难之处恰在于既要谈哲学，又不能涉及实证主义的独断论（意识形态是“另一种科学”），也不能涉及历史相对主义（一切的思想，当它代表了一个群体的特性时，都是意识形态）。然而马克思所做的正是对“真理”概念的使用进行批判的划分，他把所有论述和范畴都与当时写作的历史政治条件和重要问题联系起来，这也反映了他保持立场的困难，特别是通过“实体”、“真实存在”和“抽象”的范畴保持立场。

意识的独立和限制

如果我们回到马克思的意识的产生和构建，就会发现一种幻想机制。马克思用他的方式重新阐释了比喻系统，这些比喻都与

柏拉图哲学（于岩穴或光学室中“推翻真实”^①）有着遥远的关系。但马克思的方法是在政治领域里避开两个根深蒂固的观点：其一是大众的“无知”，或者说人性当中固有的弱点（这使马克思认为真理是永不可及的）；其二是思想的“灌输”（这是一种蓄意的操纵，也是强者强权的表现）。启蒙哲学在谈到宗教思想及宗教思想使独裁制度合法化的功能时，曾大量运用了以上两个观点。

马克思找到了（或者提供了）另外一条道路，他最大限度地延伸了劳动分工的模式。这条道路逐渐使马克思意识到“存在”和“意识”之间的差距，“个体利益”和“集体利益”之间的矛盾，并且最终明白了在权力的独立机制的建立中，这一矛盾还将加剧（指体力劳动和脑力劳动的分工，我接下来也将谈到这一点）。“意识”的形成机制既可以理解为一个社会过程，也可以认为是一个思想过程。意识的出现似乎是统治上无能为力的一個巨大转变：意识的抽象表明了它在现实面前的无能（它已经失去了它固有的东西），却变成了权力的源泉，原因很简单，仅仅因为意识的抽象是“独立自主”的。归根到底，也是由于意识的抽象可以认识劳动分工和意识形态的目的之间发生的革命性转变。

尽管在理论上不能达到稳定的平衡，我们仍然需要综合各种不同的思想。马克思曾求助于费尔巴哈式的“异化”的古老思想（可以坦言，用这种形式，马克思将永远解决不了他的问题），即

^① 参见萨拉·考夫曼（Sara Kofman）：《暗室：关于意识形态》（*Camera obscura. De l'idéologie*），巴黎，Galilée出版社，1973。

真实存在的分裂，接踵而来就是某个“幻想之光”的投影和自主化，这束“幻想之光”时而被比作神学里想象的人，时而被比作黑色魔术中的幽灵。马克思还求助于作为社会关系和社会功能的个体性的新思想。正如我们刚才看到的，社会关系和功能在历史上总在不停地变化，我们在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》之间注意到了它们的出现（或再现）。如果把两者综合起来，我们会得到意识形态进程的一个明确定义：这是人与人之间“存在形式的异化”[正如我们所看到的，马克思使用“商业”（*verkehr*）一词同时抓住了“生产”和“交换”两个层面]。^①从某种意义上讲，论述已经很完备，然而我们仍然可以继续细分，这就是说我们可以“讲述”它们的历史经过，这正是马克思所做的，他阐述了（至少在原则上阐述了）与不同所有制阶段和国家阶段相对应的意识形式的更迭。

虚构的普遍性

这样，从历史的一开始，在思想和社会分工之间就存在着二元性，或者说是一种压力（用哲学的语言讲就是“内在性”和

^① 如果我们借用哈贝马斯的话，可以说，对于写作《德意志意识形态》的马克思而言，意识首先是一种“交流行为”。在文章中，他提出意识与语言之间的若干关系：“语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识。语言和意识一样，只是由于需要、由于和他人交往的迫切需要才产生的。……”（参见第28页）。然而该行为并不先验地符合任何逻辑或道德标准。相反，它不能脱离一种目的论或内在目的性，后者由“生命”、“生产”、“劳动”和“历史”等概念表现出来。参见《沟通行动理论》，于尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）著，让-马克·费里（Jean-Marc Ferry）译，法译本，全书共2册，巴黎，Fayard出版社，1987。

“外在性”)。从个体的考虑上说,一个仅仅是另一个的反面。这就是为什么说“人与人之间交流的界限(也可以叫做实践领域)也是人们思想领域的界限”。在成为一个利益问题之前,这首先是一个形式问题,或者说是存在范围的问题。我们想重申的是,从思想体系的意义上说(有意或无意中,这些思想将表达某个阶级的目的),马克思在这个问题上提出的并不是“阶级意识”的理论,而是意识阶级特性的理论,一个阶级思想领域界限的理论,反映或者说再现了按社会分工划分的不同阶级(或不同民族)之间的交流界限。解释的根本在于普遍性的障碍,这个障碍存在于物质生活条件,脱离了物质生活条件,我们只可能用想象去思考。我们已经看到,物质生活条件愈是扩展,人类的活动范围(或人类的“交换”范围)就愈能与整个世界相吻合,想象和现实之间的矛盾也会愈加扩大。意识形态的意识首先是某种无法实现的普遍性的梦想。我们也看到了无产阶级并非与意识形态相对,反而与它站在一边,因为无产阶级已经没有了外化的东西,它只能回到现实的历史意识上来。在现实的普遍性面前,虚构或抽象的普遍性只能化为乌有。

那么我们为什么要把意识形态等同于意识的概括或是意识的抽象呢?相反,为什么不把意识形态当成某种纯粹的“个人”意识呢?马克思给出了两个基本的理由用以解释职业、民族或社会特性是如何被理想化而带上普遍性色彩的(或者反过来说,为什么一切普遍的、抽象的、理想化的东西都是个体利益的升华),事

实上，这两个理由殊途同归，但第二个比起第一个来更加新颖。

第一个理由继承了卢梭的思想，认为从历史上看，从来没有什么历史分工可以不要权力机构，尤其是国家（以下我们将说到“国家机器”）的参与。国家是意识抽象的制造者，因为集权的神化（或者统一性的神化）正是通过国家强加给社会的。特性的普遍化成为组建国家的补偿物，国家代表着一个虚构的共同性，它的抽象权力在个体关系方面补偿了一致性的现实缺陷。“国家是属于统治阶级的各个个人借以实现其共同利益的形式，是该时代的整个市民社会获得集中表现的形式，因此可以得出一个结论：一切共同的规章都是以国家为中介的，都带有政治形式。由此便产生了一种错觉，好像法律是以意志为基础的，而且是以脱离现实基础的自由意志为基础的……”^①

马克思在他的阐述中加入的一大补充思想是“体力劳动和脑力劳动的社会分工”。在某种意义上，这一思想被引入了对异化交流的描述中，它把潜在性的统治变成了实实在在的统治。因此，它改变了意识的理论，使其从心理学（甚至是社会心理学）当中分离出来，成为一个政治人类学问题。

思想分化

比起“体力劳动和脑力劳动的社会分工”来，我倾向于称广

^① 《马克思恩格斯全集》，中文一版，第三卷，70~71页。

泛意义的“思想分化”，因为这同时涉及不同劳动形式之间的对立——马克思列举了商业、会计、领导和执行的劳动形式——以及劳动和非劳动之间的对立，更概括地说，自由劳动或无偿劳动成了某些人的特权和特征（在共产主义中，每个人都有劳动的权利。如果不取消劳动分化，共产主义将无从谈起。这个论点在1875年的《哥达纲领批判》中又重新成为焦点；这是比较少见的纯粹幻想之一，其中对未来教育的考虑在马克思的思想中的角色是显而易见的^①）。我们将发现，教育及其对资本主义劳动过程的依赖性将成为或将再次成为问题的关键。

为了维护物质上的强大地位，统治阶级制造幻想以故弄玄虚，只有分析思想分化才能使我们超越这一切。这一分析提出了意识领域的统治原则，并将统治进行了划分，产生了物质性的影响。思想分化既是一种解释世界的模式（这正是“思想”和“理智”的概念来源），也是与劳动分工史同步存在的过程。马克思说得很清楚：“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才开始成为真实的分工。从这时候起意识才能真实地这样想象：它是同对现存实践的意识不同的某种其他的东西；它不想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西……”^②于是思想分化有着与劳动分

^① 埃蒂安·巴利巴尔在《马克思主义评论集》（*Dictionnaire critique du marxisme*）中的《体力劳动和脑力劳动的分化》（*Division du travail manuel et intellectuel*）一文中谈到马克思（与恩格斯）深受傅立叶及欧文的影响。参见西蒙娜·德布（Simone Debout）的《傅立叶的乌托邦》（*L'Utopie de Charles Fourier*）一书，巴黎，Petite Bibliothèque Payot出版社，1978。

^② 《马克思恩格斯全集》，中文一版，第三卷，35页。

工本身相同的历史阶段。当一个资产阶级公众的范畴建立时——即思想和思想家在政治上的作用，他们在建立统治权时的相对独立性扮演的角色（这个统治权不是某个所有者的，而是某个阶级的统治权）——文明的遥远开端和“现实”现象能够联系起来，这一点尤其令马克思感兴趣。“认为某个特定阶级的统治就是某些思想的统治的幻想”（因为也是个体利益向全体利益的升华）是思想家们活动的结果（马克思谈到了统治阶级中“活跃的思想家”）。然而，为了达到目的，思想家们必须蒙骗自己，“首先在问题中”即在思想方式上蒙骗自己。他们之所以能够这样，只是因为生活方式和历史产生的特性（或者说“独立性”）为他们提供了条件。思想家总是站在自己的阶级一边，而他们的思想（理智，自由，人性）却都超出了社会实践之外。

那么是否可以说马克思的分析奠定了现代知识分子的政治社会学 [或者说知识社会学 (*Wissenssoziologie*)]^① 雏形及其形成和社会作用的历史呢？这种解释没有错，但这样或许过于狭隘。事实上，马克思分析的差别是贯穿于整个历史的，不论是职业学者还是一般人都受到它的影响，没有人可以逃避这个差别（就像没有人可以逃避性别差别一样）。在以连续的形式决定阶级差异的同时，思想分化还表现出了统治性的一面，从一开始就伴随着思想

① 我们通常认为这是卡尔·曼海姆 (Karl Mannheim) 建立的，参见他所著的《意识形态与乌托邦》(*Idéologie et utopie*) 一书 (1929)，由波利娜·罗莱 (Pauline Rollet) 译成法语，巴黎，Marcel Rivière 出版社，1956。同时请参阅于尔根·哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 所著的《知识与兴趣》(*Connaissance et intérêt*) 一书，此书已被译成法语，巴黎，Gallimard 出版社，1976。

分化，并且构成国家和文化体系不可或缺的部分。因此，尽管思想分化一直受“思想家”们的精心栽培，但它更是思想家们存在的历史条件，而非他们的个人著作。为了理解这一思想的重要性，我们有必要谈谈黑格尔哲学。

知识分子与国家

马克思把无产阶级描述成一个“普遍阶级”，一个潜在地处于阶级条件之外的人群，无产阶级的特点已经被其存在条件抹去了。然而，如果黑格尔在其1821年的《法哲学原理》中没有阐述他的“普遍标准”（stand universel^①）理论，马克思就不能创建关于无产阶级的理论。这是什么意思呢？国家公务人员群体在革命之后随着国家的现代化而取得新的职能。然而我们应该看清楚，在黑格尔眼中，公务员的角色通常不是单纯的行政人员：他们本质上是知识分子。相应地，正是由于他们与国家（即“公共部门”）的融合，知识分子们（die Gelehrten：受过教育的人）才能找到他们的价值所在。只有国家能为他们的思考提供素材和条件，因为在国家层面上，社会中的各种个体利益都必须和谐并存，相互兼容以达到全体利益的更高层次。在黑格尔看来，国家“本身”就是

^① 根据语言环境，stand一词在法语里应被译作秩序、地位、状态。根据黑格尔对于知识分子角色的描述，我们可以参考前文中已经提到的《法哲学原理》（*Principes de la philosophie du droit*），287~320页，由R. 德拉泰（R. Derathé）翻译并注释，巴黎，Vrin出版社，1975。关于这个问题后期发展的研究，参阅卡特琳娜·科利奥-泰琳纳（Catherine Colliot-Thelenc）所著的《从黑格尔到马克斯·韦伯：国家幻想的破灭》（*Le Désenchantement de l'Etat de Hegel à Max Weber*），巴黎，Minuit出版社，1992。

普遍的，它（从信仰上、从个人从属的各种形式上）解放知识分子以便让他们为国家服务，在整个社会担任调停工作或者代表工作，从而带上了“自我意识”层面上的更为抽象的普遍性。

我们必须承认这一理论的非凡预见性，它预见建立了行政机构、中小学和大学的意义，解释了发展科学研究和公众思想研究的意义，这一切都将增强现代国家在纯粹自由主义和独裁主义之间的社会调节能力。如果我们没有记住这一点，我们就无法理解马克思把反对意识形态理论化的强大力量，更无法理解它的目标和它提出的问题。

或许更值得注意的是，对思想分化的分析只要同时被纳入认识论和权力组建理论，它就能深刻地揭示统治进程的本质。不难看出，大部分真正的马克思主义哲学家〔想一想如葛兰西（Gramsci）、阿尔都塞（Althusser）、阿尔弗莱德（Alfred Sohn-Rethel）这些观点截然不同的人物吧！^①〕都认为共产主义的根本特点是这一分化的“历史消亡”。马克思不仅仅满足于推翻黑格尔的论点和赋予知识分子统治社会分化社会的功能（正如我们在1968年运动中所说的那样，还有“意识灌输”的功能），他还从人类学差别的描述中找到了知识分子的活动及其社会功能的独立性的理论基础。

思想的差别不是一种自然差别（虽然它无可争议地属于组织

^① 参见索恩-雷特尔（Sohn-Rethel）所著的《思想与人类劳动》（*Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*），法兰克福，Suhrkamp出版社，1970。此书是传统马克思主义的著作中为数不多的关于这一问题的著作，很遗憾此书没有被译成法语。

的差异)，因为它是在历史中形成，又是在历史中变化的。然而它也不是人为建立的，因为它并非简单地来自政治决策（尽管它被一些政治机构发扬、运用和再现）。它是与文明延续中的文化密不可分的，在文明的发展进程中，思想差别留下了一条连续的轨迹。在此，马克思将思想差别的普遍性几乎置于与男女差别以及城乡差别同等的位置上。它已经融入了社会的劳动组织当中，划分了一切的实践活动，也划分了劳动者本身 [因为实践活动从完整的意义上说，实践（praxis）和生产（poiësis）不是单纯的体力劳动或脑力劳动，而应该是一个二者兼备的互补整体]。否则那些职业知识分子（指的是教授、法学家、学者、技术员、行政官员、专家……）就不能把自己变为这种永久的不平等和“统治者”与“被统治者”（或如葛兰西所言，“领导者”与“被领导者”）之间的等级制度的工具，这样他们也就不能利用这一不平等在历史上的大部分时间里为劳动、交换、交流和结盟创造物质条件。

意识形态的疑难

接下来应该思考为什么马克思没有直截了当走这条路。我在上文中已经提到过：内因是与外因紧密联系的，外因本身又强调了马克思在创立他的理论时，尽管努力回到历史的物质性上，但仍有抽象甚至纯理论之嫌。

在马克思关于无产阶级的阐述中，“无产阶级的意识形态”

（或者“无产阶级意识形态”，正如我们所知，这个概念后来被人们广泛运用）的概念显然是毫无意义的。“非阶级”的概念紧随所有阶级分化而形成并预示着革命到来，而无产阶级的概念，尤其是“阶级”的概念，事实上并不是如“非阶级”一样孤立于社会之外的特殊“阶级”。马克思也更喜欢使用“群众”一词，并用以攻击资产阶级使用该词时所表露的轻蔑。所以，无产阶级群众在本质上是“受剥削”者（*eigentumslos*），从根本上说对现实（*illusionlos*）已经不抱有任何幻想，他们游离于意识形态的世界之外。对他们而言，关于社会关系的思想抽象以及思想代表根本不存在。《共产党宣言》重复了同样的内容，其中一些语句虽然成为名句，但今天看来，却不免显得无足轻重，如同“工人没有祖国”一样，他们也没有信仰、希望、宗教的虚伪以及资产阶级的道德和特权……同样道理，他们也不会有能够毛遂自荐的“意识形态家”来教育或引导他们，或者像葛兰西所说的那样，那种“有机的知识分子”（马克思或许并不认为自己是这样的引路人，但是他在思考自己的革命实践论的作用时遇到越来越多的困难，在这里恩格斯在“科学社会主义”这一概念的推广上又一次发挥了决定性的作用）。

然而1848年至1850年间的种种事件却残酷地肯定了这种观点与现实之间的距离。这一系列事件足以使马克思最终决定放弃无产者“普遍阶级”的思想，他没有放弃无产阶级的“普遍角色”（就世界历史和整个人类社会的革命性变单意义而言）的思想，因

为如果没有它，马克思主义就无法存在。这方面最引人入胜的文章要数在前文中已经引用过的《路易·波拿巴的雾月十八日》，然而对该文还需要作细致入微的分析。关于工人阶级对反革命采取的战略分析实质上是与马克思所说的“自在阶级”和“自为阶级”的历史差别的分析同时进行的，类似的生活条件和组织的政治运动不是表现为相对生命意识的滞后，而是相互矛盾的经济趋势的结果。马克思开始认识到这些不同的经济趋势一方面促进了工人的团结，另一方面也加剧了工人之间的竞争。^① 情况是法国、德国和英国刚刚取得的经验证明了民族主义、历史的虚构（不论是共和派还是保皇派），甚至是宗教形式都对无产阶级产生了巨大的影响，也证明了既立秩序的政治军事机器的强大。在理想生产条件和无产阶级的现实条件之间存在着极端的外在性，如何把这种理论的观点与现实中二者的相互渗透调和起来？值得注意的是，马克思从未在这个问题上提到过像伪意识 [后来卢卡奇 (Lukacs) 和其他的学者也使用了这个概念] 那样含蓄的精神概念，而且他也从未谈及无产阶级意识形态或阶级意识。但是，马克思遇到的疑难仍旧悬而未决，并且还使对意识本身的研究受阻。

另外一个因素也起了同样的阻碍作用：这就是马克思在将资产阶级政治经济学家，尤其是古典主义者，如魁奈 (Quesnay)、

^① 在《路易·波拿巴的雾月十八日》一文中，马克思描写了一种大众历史的想象，参见：保罗-罗宏·亚舜 (Paul-Laurant Assoun)：《马克思与历史的反复》(Marx et la répétition historique)，巴黎，PUF 出版社，1978；皮埃尔·马歇莱 (Pierre Machere)：《文学生产的理论？》(A quoi pense la littérature?)，巴黎，PUF 出版社，1990。

斯密 (Smith)、李嘉图 (Ricardo) 主张的经济定义为“意识形态”时遇到的困难。这一科学形式的论说明确地用以建立资本家的自由主义政治，它既不直接归于意识形态（其特点是对现实的抽象和颠倒）的范畴，也不属于文明社会的唯物主义历史的范畴，因为历史唯物主义以资产阶级生产条件的永恒存在（或者说资本—工资制关系的不变性）为前提。然而正是为了走出这两难的困境，马克思接下来花了几年的时间广泛阅读了斯密、李嘉图、黑格尔、马尔萨斯 (Malthus) 以及许多统计学家、历史学家的著作，写出了《政治经济学批判》一书，而后引出了另一全新概念即“商品拜物教”。



葛兰西

安东尼奥·葛兰西 (1891—1937)，继列宁之后欧洲共产主义运动最伟大的精神领袖，其著作大约分为三个阶段：《政治著作》(1914—1926 年间的文章和报告，被译为三卷，巴黎，Gallimard 出版社)；《狱中札记》，著于葛兰西被意大利法西斯势力投入监狱之后，发表于意大利解放时期（根据意大利语的校勘本翻译的法译本由巴黎 Gallimard 出版社出版）；最后是《书信集》（包括《狱中书信》，巴黎，Gallimard 出版社，1971）。

墨索里尼远没能像他期望的那样，“阻止这颗大脑的运转”，葛兰西成为一座精神的丰碑，留给后人源源不断的启示 [如克

里斯蒂娜·比西-格卢克斯曼 (Christine Buci-Glucksmann): 《葛兰西和国家: 献给哲学的唯物论》(*Gramsci et l'Etat, Pour une théorie matérialiste de la philosophie*), 巴黎, Fayard 出版社, 1975; 安德烈·托塞尔 (André Tosel): 《意大利语的马克思: 当代意大利哲学根源》(*Marx en italiqnes. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*), Trans-Europ-Repress 出版社, 1991]。我们无法用几行文字来概括葛兰西的思想, 这里仅仅提及四个密切关系的观点: (1) 与“辩证唯物主义”的传统不同的是, 葛兰西从马克思主义中看到了“实践的哲学”, 并在 1917 年的俄国革命和杜林的工人运动中将其解释为反对社会主义组织的宿命论的愿望。后来又解释为在马基雅维利主义影响下, 为建立生产者的支配权的“政治科学”。(2) 这个论点是与“马克思的国家理论”的“扩展”相联系的, 马克思的国家理论没有排除阶级决定论, 但强调了力量对比和通过文化机构达成的“共识”之间的互补性。(3) 这样我们就明白了葛兰西把他的研究的很大一部分放在对历史的研究和不同类型知识分子的作用上, 在一个新的社会阶层形成时, 这些知识分子被“有机”地与大众联系起来。(4) 这一思考还包括一个伦理学层面, 不仅是因为其中有对精神的研究或对劳动者得以把自己从资产阶级的统治中解放出来的“共同认识”, 还因为它提出了政治行为的规范性的原则, 这一原则从根本上说与宗教毫无关系, 它反对任何救世主式的意识形态 [理想上的乐观主义, 理智上

的悲观主义。在葛兰西思想的现实性问题上，我们应该阅读吉奥尔乔·巴拉塔（Giorgio Baratta）的文章：《玫瑰与笔记：安东尼奥·葛兰西的思想测试》（*Le rose e i quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*），罗马，Gamberetti 出版社，2000]。

商品拜物教

拜物教的理论出现在《资本论》第一卷的第一章里。^① 它不仅是马克思主义研究的主要成果之一（拜物教理论是马克思“科学”著作和“批判”著作必不可少的一部分），也是对现代哲学的一大贡献。尽管这一理论相对来说比较简单，但马克思遇到的困难是显而易见的。

在这里我不准备花太多的时间解释“拜物教”的来源以及它与18世纪和19世纪宗教理论的联系，也不过多地分析马克思在一般意义上的拜物教^②问题上占据的历史地位。篇幅所限，我也不讨

① 关于“商品的拜物教性质及其秘密”的一段文字实际上是第一章的总结。它与第二章《交换过程》是密不可分的，因为这一章中阐述了经济范畴与哲学范畴的联系，这两个范畴在黑格尔逻辑中都占有重要地位，属于抽象（“商品”与具体（“货币与商品流通”）之间的冥想。

② 这一切都在阿尔封索·拉各诺（Alfonso Lacono）的一本小书中得到了详细且明确的阐述：《拜物教：一种观念的历史》（*Le Fétichisme. Histoire d'un concept*），巴黎，PUF出版社，1992。

论这一理论的发展在整部《资本论》中的作用，尤其是在解释资本主义生产方式结构的种种现象的“颠倒”形式中发挥的作用。马克思告诉我们，生产结构的种种现象（它们都决定了资本依靠“活劳力”完成增殖的方式）都只停留在经济关系（各种不同资本形式之间的竞争、利润、定期租金、利息以及它们各自的利率^①）的表面。我要做的是使读者明白马克思的文章如何产生今天依然可以辨认的两大后续影响：一方面，在社会生活普遍商品化的环境下，资产阶级世界的物化；另一方面是对交换程序中隶属方式的分析，后者发展为马克思结构主义。

马克思告诉我们，“商品拜物教”是“……人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式”。或者是“在生产者面前，他们的私人劳动的社会关系……不是表现为人们在自己劳动中的直接的社会关系，而是表现为人们之间的物的关系和物之间的社会关系”^②。那么，马克思讲的是什么“物”，什么“人”的关系和“非人”的关系呢？

生产出来用于交换的商品是有用的物品，是能够满足个人或

^① 参见《马克思恩格斯全集》，中文二版，第四十六卷（《资本论》，第三卷），北京，人民出版社，2003。在第四十八章《三位一体的公式》中，马克思划清了“古典”和“通俗”经济主义者之间的界限，并作出了如下结论（940页）：“这是一个着了魔的、颠倒的、倒立着的世界。在这个世界里，资本先生和土地太太，作为社会的人物，同时又直接作为单纯的物，在兴妖作怪。古典经济学……把财富的不同社会要素互相间的这种独立化和硬化，把这种物的人格化和生产关系的物化，把日常生活中的这个宗教揭穿了。这是古典经济学的伟大功绩。”在下文中还将谈到古典经济学的功绩。

^② 《资本论》，中文一版，第一卷，第一章《商品》，89~90页，北京，人民出版社，1975。

集体需要的物品，商品还具有另一个非物质的但却同样客观的性质，这就是它的交换价值（通常以价格的形式来表现，即一定数额的金钱）。这个性质是每件商品都具有的，因此立即就能量化，就如同一辆重 500 公斤的汽车价值 10 万法郎一样。当然，对于一件特定的商品，价格的数额是随着时间和空间的变化而变化的，它会受到竞争和其他长期或短期因素的影响。然而这些变化远不能破坏商品与其价值之间的内在关系形式，它们只是赋予商品另外一个客观性而已。人们自愿地来到市场，然而市场上商品价值（或价格）的浮动不是以人们的意志为转移的，相反，商品价值的变化决定了人们是否购买一件商品。因此，商品的流通有其客观规律，人们得在价值波动的客观规律作用下设法满足自己的需要，并协调和它们之间的服务关系、劳动关系或群体关系，上述关系通过经济关系或者依靠经济关系完成。这一基本的客观性从市场上商品之间的简单关系中便能显现出来，它是马克思的出发点，也是普通经济现象及其规律的客观性的模型。政治经济学的目的便是研究经济现象的客观规律，并把这个客观规律与自然科学规律进行严格的比较，可以通过使用机械或动力概念进行外在公开的比较，也可以通过政治经济学使用的数学方法悄悄地进行内在的比较。

显然，在上述现象（事物就是以这种方式“存在”的）和货币的功能之间存在着直接的关系。交换价值是以价格的形式存在的，因此价格与一定数额的金钱之间至少存在着潜在交换关系。

这种关系从根本上说不考虑交换之时金钱是用于支付还是用于储存，或者仅仅是以某种符号（信用货币，强制流通的纸币等等）表示的，因为，归根结底，必须存在一个可以检验的货币基准，尤其是在国际市场（或共同市场）上，马克思认为这是实现商品关系的真正空间。货币作为交换条件出现在商品面前，给拜物教又增添了新的因素，也使我们理解拜物教这个概念的用法。如果商品（食品、服装、机器、原材料、奢侈品、文化产品，甚至妓女的身体，总之是人类生产或消费的所有物品）看起来具有某个交换价值，金钱似乎就是交换价值本身，同时金钱还天生具有沟通交换价值与“跟它有交流关系”的商品的能力，这就是为什么人们总是千方百计地挣钱、敛财，金钱被看成全世界都需求的物品，同时产生了对金钱的恐惧、崇敬、欲望和厌恶（*auri sacra fames*：“拜金欲”^①，马克思引用了拉丁诗人维吉尔的名句，《圣经》中的《启示录》明确地把金钱等同于魔鬼）。

商品和金钱之间的关系“物化”了商品在市场上的价值，二者之间的关系固然依靠人们的买卖活动，却与交易者的人格丝毫没有关系，因为进行买卖的人在这个活动中是完全可以相互替换的。所以我们可以认为这一关系是金钱“超自然”力量的作用，

^① 拉丁词语 *sacer* 有善行和妖术这两层宗教含义。在解释产生拜物教外壳的商品与货币流通方面最好的文章是苏珊·德·布吕霍夫（Suzanne De Brunhoff）在《金钱关系》（*Les Rapports d'argent*）一书中写的《商品的语言》（*Le langage des marchandises*）一文，巴黎，PUG/Maspero 出版社，1979。在这方面还有阿莱因·李比茨（Alain Lipietz）的《着了魔的世界：从价值到通货膨胀主义的兴起》（*Le monde enchanté. De la valeur à l'envol inflationniste*），巴黎，La Découverte/Maspero 出版社，1983。

是金钱创造了商品活动并使其活跃，金钱的作用将自己永恒的价值体现在会消失的商品之上；相反我们也可以认为金钱与商品的关系是商品与商品之间“自然”关系的结果，它通过社会制度建立商品价值的表现方式和商品之间的交换比例。

事实上，这两种理论是对称并且相互依赖的，它们共同发展，代表了两个时期的不同经验，人作为“可以交换的生产者”，制造了商品流通和市场等现象，这一切构成了整个经济生活的基本形式。这正是马克思在描写商品世界时的看法，他把商品世界认作“可以感知的超感知”现实，这很令人惊讶，因为其中并存着自然和超自然的方面，他把商品称作是“神话般精巧”的“神秘”物体（这使人立刻想到经济术语与宗教语言之间的比较）。与马克斯·韦伯（Max Weber）后来的观点相反，现代世界处在一个有价物品和物化价值的世界，不是“醒悟”了，而是中了魔法。



卡尔·马克思：“商品的拜物教性质及其秘密”*

（《资本论》，第一卷，第一章，第四节）

可是，劳动产品一采取商品形式就具有的谜一般的性质究竟是从哪里来的呢？显然是从这种形式本身来的。人类劳动的等同性，取得了劳动产品的等同的价值对象性这种物的形式；用劳动的持续时间来计量的人类劳动力的耗费，取得了劳动产

* 摘引自《资本论》，中文一版，第一卷《商品》，88~89页。

品的价值量的形式；最后，劳动的那些社会规定借以实现的生产者的关系，取得了劳动产品的社会关系的形式。

可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。正如一物在视神经中留下的光的印象，不是表现为视神经本身的主观兴奋，而是表现为眼睛外面的物的客观形式。但是在视觉活动中，光确实从一物射到另一物，即从外界对象射入眼睛。这是物理的物之间的物理关系。相反，商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。

表象的必要性

马克思如此描述以上现象的目的是什么呢？其目的是双重的。一方面，通过一场类似于揭露真相的运动来消除以上现象，归根结底是使人们明白这是一种“假象”。因此我们需要把刚才提及的所有现象（交换价值，物品所有权，商品与价格运动的独立性）归并到一个实际的原因上来，这个原因是被隐藏了的，或者其效果被颠倒了（如同在暗室里一样）。这一研究真正打开了政治经济学批判的窗户，因为它企图给价值浮动这个谜团一种科学的解释（马克思此时想到的当然是古典学派的代表亚当·斯密，尤其是李嘉图，马克思总是把他们与资本“辩护者”严格区分开），它要把价值浮动归结为一个不变的定量，这就是生产每件商品的社会必要劳动时间。然而，由于这一研究认为价值浮动是自然现象（因而就是永恒现象），因而使这个问题更加迷雾重重了。问题在于经济学是根据启蒙思想时期的研究计划在现象中寻找客观性，于是经济学把现象看成错误或幻想，这个表象中的一个瑕疵，本来通过我们的观察（在此，统计是首要的方法）和推理是可以避免的。在运用规律解释经济现象时，我们应该驱散它们的迷惑。半个世纪之后，涂尔干（Durkheim）以同样的方式说到“把社会行为当作实物看待”。

但是，拜物教与光学幻影或某种迷信不同，它不是一个主观

现象，不是对现实的错误认识，而是现实（某种特定的社会形式和结构）不得不表现出来的方式。这种积极的“显现”（既是诱骗，也是现象）是一种必要的协调功能，在特定的历史条件下，如果没有它，社会生活将无法继续。消除现象就等于废除社会关系。这就是为什么马克思花了大量的精力驳斥 19 世纪初盛行于英国和法国社会主义者中的空想主义（这种思想还常常在其他地方重新出现）的原因，后者认为金钱会让位于劳动福利或其他的社会再分配形式，但并不出现别的私人生产单位间的交换原则的转变。生产和流通结构赋予了劳动产品的交换价值，也形成了一切，同时货币的存在是商品之间总体平衡的“高级”形式，因此生产和流通的结构是一种必不可少的社会功能。

所以，政治经济学批判的第一次运动，就是消除交换价值的客观性现象，此外还应该补充的另外一次运动，事实上它约束着这一次运动，它展示了客观性中的现象的构成。看上去似乎是特定量化关系的东西实际上是社会关系的表达，因为相互之间毫无联系的社会单位是无法确定其社会对其劳动的寻求程度的，即生产每一种有用的物品必须付出的那一部分社会劳动，而后在事后根据“需要”调整生产。交换活动决定生产比例，而在每个商品生产者的眼中，商品的交换价值就像“物品”的所有权一样，反过来体现着他自己的劳动与其他商品生产者的劳动之间的关系。由此，人们不可避免地认为他们的劳动通过“价值形式”而“社会化”了，而不再是劳动的社会分工的表现。因此才有了我在上

文中引用的那句话：“在生产者面前，他们的私人劳动的社会关系对生产者（……）表现为人们之间的‘非人’的关系和‘非人’的物之间的社会关系。”

然而，马克思的思考却提供了一个反证。他比较了各种不同“生产方式”下的社会必要劳动分工的方式：已经过时的生产方式（例如建立在维持自给自足基础上的原始社会，或是建立在农奴制基础上的中世纪社会），想象中的生产方式（例如鲁滨逊在孤岛上的家庭式“经济”）以及假设的生产方式（例如在未来的共产主义社会中，劳动分工是有意识地进行划分的）。于是，这些生产关系看起来或是自由平等的，或是建立在力量对比之上的压迫关系，然而，无论如何，“人与人之间在劳动中建立的社会关系至少看起来就是人际关系了，并且没有被伪装成物品或劳动产品之间的社会关系”。换句话说，社会首先是平等或者不平等的人的社会，而不是把人置于中间人地位的商品（或者说“市场”）社会。

理想性的诞生

以上的思考过程显然无法取代证明过程，它只是指出了论证过程的必要性。这一论证过程是马克思的两大成果之一（他揭开了雇佣劳动如何受到剥削并成为资本增值的来源这一奥秘），马克思希望维持这个成果的科学性。然而他似乎也未能找到一个绝对明确的解释。事实上，这一思考过程与《资本论》的整个第一部分（从第一章到第三章）不谋而合，在此我仅大致地提及这一

部分。

首先，从劳动的“二重性”（包括特定的技术活动，即通过改造自然生产出有用的物品，还包括人类劳动时花费的体力和脑力的总量，这就是马克思所说的具体劳动和抽象劳动，它们显然只是同一个事物的两个方面，一方面是个人的方面，另一方面是人与人之间的或集体的方面）出发，需要解释的是生产的商品是如何变成“二重性”物品的，即同时具有使用价值（为了满足某种需要）和价值（其实是生产一件商品的社会必要劳动）。

其次要解释的是一件商品的价值量是如何通过另外一种价值量来表达的，这就是“交换价值”。对马克思而言，这才是最困难也是最重要的，因为只有理解这一点才能推导出“一般等价物”。这里的一般等价物指一种“普遍”的商品，它从流通中分离出来，以便其他所有的商品都以它为自身价值的尺度，同时也使它能自动地代替甚至“购买”其他的一切商品。

最后一点（人们常常忘记这最后一点的必要性，按照马克思的观点，人们常常以为只要明确地推导出一般等价物的必要性，就等于解释了货币），还需要解释一般等价物的功能是如何物化于某一固定的物品（贵金属）的。在这之后，货币被源源不断地制造出来，通过各种不同经济用途（价值尺度，支付手段，贮藏手段等）维持着它的功能。这种物化的另一方面就是货币材料的不断理想化，因为货币材料是用以直接表达一种普遍形式或者说一种“理想”的。

毫无疑问，尽管马克思的理论中涉及不少专业问题和难题，它仍然是关于“理想性”或“共相”的形成、关于抽象实质与人类活动之间的关系的伟大思想之一。他的思想与柏拉图、洛克或黑格尔（他曾写过“逻辑就是思想的财富”……）的思想，以及后来胡塞尔（Husserl）和弗雷格（Frege）的思想有共同之处。在马克思看来，有两点尤其重要：

其一，马克思对货币主义的坚决反对使他成为整个古典经济学的归宿，因为他揭示了“对金钱的崇拜之谜只不过是商品的崇拜而已”，换言之，劳动商品关系中包含的抽象形式已经足以解释种种货币现象了（当然，除此以外还有资本现象和金融现象等）。我们可以认为以上观点是马克思和古典主义经济学家的一项基本共识，而这一观点也保证了他们的理论的“科学”性，它在很大程度上解释了自从劳动价值的概念被正统经济学否定以来他们遇到的共同的难题。

其二，马克思创立了政治经济学的批判，他认为把社会关系客观化的条件是完全历史的条件，这些条件是随着“一切为了市场”的生产发展而出现的，产品只能通过购买和出售才能到达最终目的地（各种形式的消费）。这个古老的过程只能慢慢地从一个生产领域到另一个生产领域，从一个社会群体到另一个社会群体。然而在资本主义社会中（马克思认为工资是使人类的劳动力本身成为商品的决定因素），这个过程却以不可逆转之势快速蔓延，以至于达到只能前进不能后退的地步。然而这并不是说已经

到了无法超越的程度，而是说从这时起，唯一可能的进步便是对生产实行计划，即恢复社会（或联合起来的劳动者）对生产消费的“社会控制”，而对经济的统一量化正好为社会控制准备了技术条件。于是，社会关系的透明性就不再像原始社会（根据马克思的解释，在原始社会中，社会关系的透明性的另一面是对自然力量的神秘表象）那样是一种自发的社会条件了，而是需要大家共同建设，因而，商品拜物教的产生过程实质是从自然主宰人类到人类主宰自然的漫长转变过程。

马克思与唯心主义

严格说来，从政治经济学批判的观点本身来看，我们就可以到此为止了，但我已经说过，这样会忽略马克思论述的哲学重要性，正是由于其重要性，马克思的思想才有如此众多的追随者。这些追随者虽然在研究方向上各有不同，但他们都一直认为没有主观性理论，就不会有客观性理论。马克思在反复思考社会客观性的构成时，也同时在理论上改变了“主体”这个概念。这样，马克思就在讨论“约束”、“强制”、“主观性”三者关系的时候引入了一个新的因素。

这里我们应该想到，在从康德以来的德国唯心主义传统中，主体首先被看成一种普遍的意识，既凌驾于所有个体之上（由此才有了认同人类理性的可能性），又体现在每个人身上，福柯后来

称之为“经验论和先验论的对偶”^①，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中认为它不过是唯心主义实在论的一个变体。这种意识“构建了世界”，即通过世界自身的范畴和表现形式——空间、时间、因果关系，把世界变为可以被认识的（康德 1781 年的《纯粹理性批判》）。在这一世界的主观性没有形成之前，康德就应该放弃形而上学的“必要幻想”，或者说丝毫不考虑经验的纯粹思考。这些“必要幻想”是理性锻造抽象过程所要付出的不可避免代价。除此之外，他超越了自然和经验的束缚，确定了“实践的纯粹理性”的地位，即毫无拘束的精神自由，这种自由使人向往在人与人相互尊重（人们更多地受到责任的内在法则的控制，这是一种“绝对必要”）的基础上建立一个“自由王国”。即使在黑格尔拒绝把物质世界和精神世界截然分离，并试图说明意识经验在历史经验中的真正地位时，这种世界构成的模式仍然占据了决定性的地位。这一模式使我们明白这样一个问题：为什么归根到底在自然或文化形式中迷失或异化了的精神、理智一旦放到各种经验当中就只能回到自我，回到对自身结构、自身“逻辑”的冥想之中。

然而，正是通过马克思的理论，通过对商品流通的社会形式的分析和对各种社会形式的经济学意义的评论，客观性的问题才完全得以重新考虑。拜物教的形成机制在某种意义上是一个世界

^① 米歇尔·福柯：《词与物》（*Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*），第九章，《人与他的两面性》，329 页，巴黎，Gallimard 出版社，1966。

的构成，这是一个由交换关系构成的人类社会的世界，于是它就理所当然地代表了人类赖以生活、思考、活动的世界的本质。这就是为什么马克思在《资本论》第一卷中写道，资产阶级经济的类别不过是得到社会认可，因此拥有了客观性的思想形式。在建立规则或发出强制性命令之前，这些思想认识社会现象时，认为事物只是在那里“存在”着，人不可能按照自己的意志改变它们。

但在这种认识中，实在的物和想象的物（也就是马克思所谓的“超感觉的物”和自主商品的“幻觉”，它们主导着商品生产者），甚至经验客体的资料与行为和标准都立刻结合起来。经济学的计算本身建立在大量的测量、计算和评估的基础上，这是投身商品世界的人们每天都要着手做的事情。经济学计算出色地解释了这个二元性，因为它的第一个前提是经济客体总是已经可以量化的（“事实就是这样”，这是它们的本质），另一个前提是社会要求将经济客体无限量化或合理化，并超越一切预先设定的“客观”或“精神”界限。

主观性的诞生

按照传统唯心主义的观点，马克思似乎仅仅把与科学（种种现象都是可以被理解的）、形而上学（纯粹思想的必要幻想）、精神或“实践的理智”（行动的客观需要）有关的三种观点结合（也可能是混淆）起来而已。然而只要把马克思的世界构成理论与哲学史上先前的理论（马克思自然对其前人的理论了如指掌）进行

简单的比较就能立即发现马克思的独到之处：马克思的理论并非来自任何一个主体的活动，或者至少可以说在一种意识的模式上不存在任何特定的主体。相反，他的这一理论在客观性的范畴内构成了主体或主观性和意识的形式。主观性已经从其“超验性”或是“先验性”的立场转变到了社会过程的影响和结果的立场上来。

马克思谈及的唯一的“主体”是实践的、复杂的和匿名的主体，并且根据其定义，这个主体是没有自我意识的。事实上是“无主体”，因为我们知道一个“社会”是一切生产、交换、消费活动的总和，正如其他事物的“自然”属性一样，这些活动的效应可以被社会以外的每个人所认识。这一“无主体”或者社会活动的复杂性在制造可描述的客体的同时也制造了客体的社会描述。在各种各样的资本到来之前，商品如同金钱一样，是一件物品的表现，是一件已经永远赋予到表现形式中的物品。

然而需要重申的是，拜物教中客观性的构成不依赖于已经给定的主体、意识或理智，相反它构成了主体，这些主体是客观性本身的一部分，也就是说主体是与物质和商品在实践中给定的，并与物质和商品相联系。这些主体不是组成成分，而是由别的成分组成的，仅仅是“经济主体”而已，或者更确切地说就是资产阶级社会中的个人，他们首先是经济主体（不论卖方或买方，他们仅仅拥有自身的劳动力，也就是说他们作为劳动力，是自身的所有者和出卖者——这是令人惊讶的荒谬之处，但是，它也完完

全全成为“自然的”)，这样，马克思的理论就完整了：他的世界建构不是一部关于主体的著作，而是主观性（仅仅是特定历史时期的主观性的形式之一）的诞生，而主观性又是客观性世界的一部分（也是相反的一部分）。

由此，两个推论皆有可能，这两点在上文中已经简单地提到过。



卢卡奇 (Lukacs)

卢卡奇·乔治(1885年生于布达佩斯的一个贵族犹太人家庭，又名乔治·冯·卢卡奇，他的著作全部用德文写成)漫长而戏剧化的一生可以分为四个阶段。青年时期他在德国与一些新康德主义者和马克斯·韦伯一起学习哲学和社会学，形成了“反对资本主义的浪漫主义”审美观[《心灵与形式》(*L'Âme et les formes*)，1910年，法译本由巴黎Gallimard出版社于1988年出版]，同时对犹太人的神话产生了浓厚的兴趣[迈克尔·洛威(Michael Löwy):《赎罪和乌托邦:中欧的自由犹太教》(*Rédemption et utopie, Le judaïsme libertaire en Europe centrale*)，巴黎，1988年出版]。在第一次世界大战期间，由于深受罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)和“斯巴达克斯”运动的影响，他成为一个马克思主义者，并参加了匈牙利“议会”革命，还担任了“人民文化委员”(1919年)。1923年他的文集

《历史和阶级意识》(*Histoire et conscience de classe*)出版,该书把黑格尔关于辩证地综合主观性和客观性的思想完全地转移到“阶级意识”和无产阶级革命实践(这是历史的结果)因素上,成为黑格尔思想再次现实化的代表。这本书遭到了正统马克思主义的抨击[卡尔·柯尔施(Karl Korsch)几乎在同时写了一本在很多方面都有可比之处的书,即《马克思主义和哲学》(*Marxisme et philosophie*),法译本于1964年由巴黎Minuit出版社出版],甚至作者本人也对其否定,然而它却在很大程度上成为西方“批判马克思主义”的直接或间接的源泉。卢卡奇于20世纪30年代定居于莫斯科,1945年之后回到社会主义的匈牙利,然后写下了更为“正统的”、渊博和系统化的著作,包含了“批判的实在论”的理论[《历史的小说》(*Le Roman historique*),法译本于1972年由巴黎Payot出版社出版],哲学史[《青年黑格尔:论辩证法与经济的关系》(*Le jeune Hegel, Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*),法译本于1981年由巴黎Gallimard出版社出版],政治与哲学的争论[《理性的毁灭》(*La destruction de la raison*),法译本于1962年由巴黎L'Arche出版社出版,这本书研究了德国哲学中的非理性主义以及它在国家社会主义的思想准备中的作用]。卢卡奇支持了1956年的民族革命,从此生活在严密的政治监视之下。他晚年的两部重要的著作是《审美特征》(*Esthétique*, 1963)和《社会存在本体论》(*Ontologie de l'être social*, 1971年他去世之后才面世,

没有法译本)。在劳动的异化和反异化的基础上,《社会存在本体论》一书把“人类的自我意识”作为“目的论和因果论二者关系的确定”来加以研究 [参见尼克拉·特爾图良(Nicolas Tertulian)关于《社会存在本体论》的文章,收录于《马克思主义的批判词典》(*Dictionnaire critique du marxisme*),第二版,巴黎,PUF出版社,1985]。

“物化”

“物化”的第一次阐述出现在卢卡奇的《历史和阶级意识》^①一书中,此书著于1919年至1922年间,阐述了“物化”和“无产阶级意识”之间的对比。这既是对马克思著作的出色解释,又是马克思思想的推论,并使人看到其中浪漫的一面 [当然,卢卡奇也是受了其他人的影响,尤其是受1900年写出《货币哲学》的乔治·斯麦尔(Georg Simmel)和马克斯·韦伯的影响,他还受到自己年轻时的思想的影响]。卢卡奇阅读了拜物教的全部哲学(这既是一个知识的概念,也是政治和历史的观念,因为卢卡奇认为“全部哲学”的范畴是辩证思维方式的典型范畴,与抽象理

^① 乔治·卢卡奇:《历史和阶级意识》(*Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste*),新版,由科斯特斯·阿克赛洛斯(Kostas Axelos)作序,乔治·卢卡奇作跋,巴黎,Minuit出版社,1974。

解的分析思维相反，确切地说是物化的理论使我们想到了抽象理解的产生）。

20世纪20年代，随着革命进入低谷，由于与来自第三国际的正统马克思主义的联合，卢卡奇亲自否定了自己的理论，尽管如此，卢卡奇的物化理论仍然被认为对20世纪哲学产生了重大影响。一方面，它在很大程度上是20世纪批判马克思主义的理论来源 [尤其是为法兰克福学派所偏爱的许多主题，从霍克海姆 (Horkheimer) 和阿多诺 (Adorno) 到哈贝马斯 (Habermas)，不仅是“现代合理性”和“资产阶级合理性”的批判，也是作为历史和“真实”世界的自然工程的技术和科学的批判]；另一方面，吕西安·哥尔德曼 (Lucien Goldmann) 在其去世后公布于世的讲义^①中极有说服力地支持了《历史和阶级意识》一书中的附注出现在海德格尔于1927年所著的《存在与时间》(未完成)一书的最后几段中，而这几段文字是关于历史现实性的。所以我们可以认为海德格尔的著作在某种程度上是对物化理论中的“革命史实主义”的回答，当然海德格尔也可能企图重拾卢卡奇的一些主题，尤其是卢卡奇的社会匿名理论 (指使用“人们”一词，不明确主语的办法)，在他看来，这一理论是“不现实”生活的特点。还有而后使用实用技术的世界“船舶检查”

^① 吕西安·哥尔德曼 (Lucien Goldmann):《卢卡奇与海德格尔》(*Lukacs et Heidegger*)，在他去世后是由 Y. 伊萨哥布 (Y. Isagpour) 整理并出品的，巴黎，Denoël/Gonthier 出版社，1973。让-玛丽·万桑 (Jean-Marie Vincet) 的著作《劳动的批判：行为与行动》(*Critique du travail. Le Faire et l'Agir*) 深刻地阐述了黑格尔哲学与马克思主义的关系，巴黎，PUF 出版社，1987。

理论。

在商品价值的世界中，主体本身被衡量，因此主体也变成了“物品”，这就是“*verdinglichung*”（物化或物品化）一词所要表达的内容，卢卡奇的理论也正是建立在这一思想基础之上的。然而在马克思的理论中，这一思想并没有起到基础的作用。马克思所说的商品之间的关系（等价，价格，交换）是带有自主性的，所以它们之间的关系不但代替商品交换的关系，而且代表了人与人之间的关系。卢卡奇把两种不同的思想联系了起来。第一种思想认为商品客观性（经济范畴的客观性和经济活动的客观性）是一切客观性的典范，尤其是资产阶级世界里的“科学”客观性，因为它使我们明白为什么对自然界进行量化的科学（机械学，物理学）在商品关系得以普及的现代社会中发展起来。这些科学在对待自然时区分了主观和客观，而且这一区分是来自交换实践的。第二种思想指客观化，或者如价值的计算和评估一类的合理化，已经延伸到人类活动的各个领域，换句话说，商品成了一切社会客体的模式和形式。

卢卡奇描述了这样一个悖论：延伸至科学领域的商品理性化是建立在实践的主观方面与客观方面相互分离的基础之上的（这样就使得主观因素——需求、欲望、意识——与自然世界及其数学法则之间不会相互影响）；然而这只是主观性被并入客观性的前奏而已（或者只是主观性降格为客体的前奏，这也正是“人文科学”或“人文因素”管理技巧所需要阐释的内容，“人文科学”或

“人文因素”已经逐渐延伸到了整个社会)。事实上，这一悖论表达了人类在资本主义社会中的极端异化，卢卡奇也因此再次找到了革命颠覆步步逼近的论点，与马克思在《德意志意识形态》一书中的观点相似（卢卡奇自然没有读过此书，因为此书到1932年才出版）。然而卢卡奇的语言更具思辨性（更接近黑格尔和谢林的语言），并且加入了政治救世主的成分：无产阶级是完全被物化的阶级，因此必将成为颠覆行动的主体，即“历史的主体”（这是卢卡奇创造的一种说法）。为了消灭自己的异化，它把历史引向终结（或者说作为自由的历史的新开始），同时在实践上实现了人类大同的哲学理想。这样哲学就在毁灭中实现了自我，这实际上又回到了神秘主义思想的古老模式（时间的尽头就是重返孕育万物的“虚无”）。

交换和义务：马克思的象征体系

卢卡奇的推理本身非常重要，也非常出色，它的不足在于完全把对拜物教的描述从《资本论》这个理论背景中孤立出来。《资本论》提供了另一种解释方法，这种解释的中心是权力和金钱，这样才有了今天人们所谓的象征性结构分析（尽管当时马克思还不会使用这个词汇，但它确能帮助我们理解马克思的解释方式的意义。在马克思谈及商品世界时，他的语言具有双重含义：一是由货币符号规定的平衡与限度，二是由法律规定的责任、契

约)。这正是我在上文中讲到的马克思主义的第二种哲学延续。

在此我列举意图和写作条件各不相同的两本著作。一是苏联法学家帕苏卡尼 (Pasukanis) (他是“国家消亡论”的支持者, 在斯大林恐怖时期被处决) 的《法律的普遍理论与马克思主义》(*La Théorie générale du droit et le marxisme*), 此书出版于1924年, 所以几乎与卢卡奇的书属同一时期。^① 这本书的重要意义在于帕苏卡尼重新把马克思关于价值形式的分析作为出发点, 但目的是对文明的资本主义社会中“权利主体”的形成进行完全对称的分析(帕苏卡尼这里是主张自然权利传统的, 他反对法律实证主义, 因为司法实证主义主张一切权利标准都是由国家提出的。在他看来, 法律大厦的基石是个人权利, 因为我们能够确切地把个人权利与商品流通联系起来)。正如单个的商品天生就是价值的载体一样, 贸易者天生就是意志和主观性的载体。正如存在着物的商品拜物教一样, 同样存在着人的法律拜物教, 并且在实质上它们二者是一致的, 因为契约的另一方面就是交换, 一个人总是被另一个人预先假设。一个以价值表现为出发点的世界, 事实上 [马克思已经指出了这一点, 这甚至是他重读对黑格尔的《权利的哲学》(*Philosophie du droit*) 一书的批判的意义所在, 在《资本论》中随处可见这一批判的影子] 是一个经济法律的世界。

① 埃韦哥尼·帕苏卡尼 (Evgueny Pasukanis): 《权力的概论和马克思主义》(*La Théorie générale du droit et le marxisme*), 由让-玛丽·万桑 (Jean-Marie Vincent) 出品, 卡尔·科尔什 (Karl Korsch) 引进, 巴黎, EDI 出版社, 1970。

晚一些时候的研究，尤其是让-约瑟夫·古克斯（Jean-Joseph Goux）的研究^①，使我们在这个问题上更加明确。经济拜物教和法律拜物教（以及精神拜物教）的共同结构是普遍的平衡，它抽象并平等地把每个人包含于流通形式中（价值流通，责任流通）。它假设了一种既物质化又理想化的规则或限制，在这种规则或限制面前，“个性”和个人需求都化为乌有。简单地说，一种情况是个性被外化，它要么成为客体，要么成为价值；另一种情况是个性内化，成为主体或意志，这样二者可以互补。这一思路不会将我们引向如卢卡奇和他的后继者的关于历史主体的理论，或是关于从经济世界（一个由个体的人构成的世界）到未来人类大同的理论。然而我们却可以在马克思的思想中找到分析约束方式的基础——经济法律拜物教就是约束方式的一种——这一分析的研究对象是实践与在历史中建立起来的象征体系之间的关系。在此值得注意的是，事实上比起卢卡奇的解释来，这种受到结构主义影响的解读更接近于把人类的本质看作每个人与生俱来的品质，这也正是《关于费尔巴哈的提纲》中要阐释的观点。然而这种解读渐渐把马克思与文化人类学、权利历史以及精神分析的研究结果对立起来。

^① 参见《弗洛伊德，马克思，经济与象征》（*Freud, Marx, économie et symbolique*）一书，巴黎，Le Seuil出版社，1973。

“人权”问题

如此迥异的观点怎么会出自同一篇文章的呢？答案在于我们对马克思的《政治经济学批判》的理解，我们尤其要注意马克思在使用“人”这个词时的双重用法，哲学家们甚至认为他的用法是非常模糊的：一方面，面对流通中的“物质”（商品和货币），人是实实在在的个体，是预先存在的，在社会生产活动中会有其他人的参与；另一方面，与这些“物质”在一起的还有交换关系的职能，或者如马克思所说的，人们为了使自己具有商品关系而戴上法律“面具”。以上这些讨论或许是相当机械甚至枯燥的，但我们却能从中看到重要的政治意义，这就是对人权的解读。

在这个问题上，马克思的立场立刻发生了变化。正如贝尔特朗·比诺什（Bertrand Binoche）^①所说，在马克思“早年”的文章（尤其是1844年的《手稿》和1843年的《论犹太人问题》，后者包含了对法国《公民权和人权宣言》的经典评注）中，融合了来自黑格尔的思想（黑格尔批判了对“人权”的片面抽象，因为人权常常被视为永恒地存在并且适用于任何社会）以及来自巴贝夫（Babeuf）和一些持平均主义的共产主义者的思想（他们批判了宣言中广义的“人”的资产阶级属性，他们认为宣言中所说的一

^① 参见他的一本小书《人权批判》（*Critiques des droits de l'homme*），巴黎，PUF出版社，1989。

切权利都是为了把问题集中到财产的不可侵犯之上，而社会团结的责任已经被排除在外了)。与公民权分离的人权看上去好像是不公平的现实与大同的理想相互分裂的纯粹理性表达。

这一分析后来发生了深刻的变化，尤其是受到了马克思与蒲鲁东的辩论和对经济自由主义的批判的影响。《政治经济学批判》导言中的一个重大发展就是马克思把平等自由与商品和金钱流通的理想形式等同起来，前者是人权意识或“资产阶级民主”的核心，后者构成了前者的“物质基础”。^① 平等与自由之间严格的相互性——在远古社会的尚不为人所知，中世纪被人们否认，而在现代社会中的人们看来，它代表着人的本性的恢复——可以在以下条件中产生：在市场上，一个人在另一个人面前总是普遍性的载体，换句话说，每个人都是购买力本身的载体。人是“没有特殊性的”，不论他的社会地位如何（国王或是农夫），不论他有多少财产（银行家或是普通雇员）……

自由，平等，财产

自然，《资本论》中保留了流通形式与“自由平等体系”之间的密切关系。“财产”(*eigenschaft*)，已经被归入个人权利之列[施蒂纳首先使用财产拥有者的属性即“有产者”(*eigentümer*)这个概念，又玩了一次文字游戏]，并且商品流通要求财产成为等价

^① Karl MARX, *Manuscrit de 1857—1858* 《Grundrisse》, Éditions Sociales, Paris, 1980, tome I, p. 179—190.

物之间的无限交换链条，财产的概念已经被各种政治演说普及成了人类的本质，因此我们可以想象在一个国家渐渐消亡的“文明社会”，在一个“那里占统治地位的只是自由、平等、财产和边沁”^①（Bentham，指代个人实用原则）的“天赋人权的真正乐园”，对人类权利的普遍认同将与商品交换的全社会延伸相联系（这就是古典学派所谓的“商业化的大众”）。

然而，此时马克思关心的是这种形式的普及所带来的矛盾。雇佣劳动者依靠合同进入生产范围内，他们自由地出卖自己的劳动力，力量的对比马上就通过这种形式表现出来了：这一形式不但掩盖了各种不明确的暴力，而且是分解生产者集体的一种手段，这种手段却是大工业本身的要求，它要求人与人分离。用卢梭的话说，就是“迫使人变成自由的人”。同时，马克思把资本运动描述成独立于人类以外的一个“自动机器”的运动，它不停地“榨取剩余劳动”以显示自己的价值，而资本家仅仅是它的一件“有意识”的工具而已。正如单个劳动的社会效用被取消了一样，人权对于人的自由意志的基础作用已经被取消了。正如“自我”价值已经被融入金钱中一样，一切的人类活动、生产力、体力和脑力都被融入了由社会资本构成的巨大怪兽的体内，用近乎神学的语言说，人类活动似乎“天生”就属于社会资本，因为人类只有

^① Karl MARX, *Le Capital*, livre I, chap. IV, Éditions Sociales, Paris, 1960, p. 198.

通过它才能支配这些人的活动。^①

然而，强调矛盾不能不改变“人权”的意义，因为从那时起人权就既是掩盖剥削的语言，又是表达被剥削阶级斗争的语言，因此不论是从现实还是从理想来说，意义都是一样的。事实上，在《资本论》的《工作日》一章中，详细叙述了资产阶级与工人阶级的内战的第一阶段^②，把“不可剥夺的人权的冗长的清单”嘲笑得一无是处，相反它高度评价了“以法律形式规定工作日的《大英宪章》”，这样工人可以“作为一个阶级争取一部强有力的国家法律，这个强大的社会保障能够保护工人不至卖身于资本”。在超越资本主义的革命方面，《资本论》的结论不是否定个人的自由和人与人的平等（在当时被称为集体主义），而是“否定之否定”，“这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制”^③。

从崇拜到盲目崇拜

马克思的思想已经把我们意识形态带到了拜物教和对拜物

^① 参见《资本论》，中文一版，第一卷，第十三章《机器和大工业》，第四节《工厂》，459～468页。

^② 参见《资本论》，中文一版，第一卷，第八章《工作日》，第七节《争取正常工作日的斗争。英国工厂立法对其他国家的影响》，330～335页。

^③ 《资本论》，中文一版，第一卷，第二十四章《所谓原始积累》，第七节《资本主义积累的历史趋势》，832页。

教的几种不同的理解，现在我们能对这一段落做一个总结吗？当然，所有的比较都必须既考虑到两种叙述方式的共同之处，又要考虑到二者之间的差别：一方面是临时的想法，从未面世（即便这些想法的痕迹随处可见）；另一方面是作者花了大量精力推敲的文字，这些文字在《政治经济学批判》中都具有战略性的意义。在二者之间，是马克思对他的“科学”计划的完全改写，是他的立场或者目的的改变，是社会革命从迫在眉睫的革命成为长期革命的调整。

意识形态理论和拜物教理论之间的明显共同点就是它们都试图通过劳动分工和竞争的普遍化，通过对资产阶级时期“占统治地位”的抽象（或者说共性，普遍性）的形式和内容的分析，把彼此孤立的人们联系起来。其次，它们都试图分析与资本主义产生的内在矛盾，即人类实践的普遍性（各种各样的社会关系，以及展示现代技术赋予个人的活动能力的可能性）与劳动、价值、财产、个人等概念的理论普遍性（这一普遍性试图把所有的人都同质化为可以互换的个体）之间的矛盾。最后，它们都使用了来自黑格尔和费尔巴哈的一个庞大的逻辑体系，马克思对这一体系不断地进行加工，始终没有放弃，这就是异化逻辑。

异化不仅是指忽略了思想或共性的现实根源，也指颠倒了个性与共性之间的“现实”关系。现实集体与个人之间分裂的结果

是将社会关系迁移到外在的“物质”当中，迁移到第三者身上。简单地说，一种情况是这一外物是“崇拜对象”，好像思想的天空（自由、公平、人道、权利）下自我存在的抽象代表物；另一种情况是这一外物是“盲目崇拜的对象”，是一件似乎属于大地，属于自然物质的事物，然而它对于人的影响却是不可抗拒的（商品，尤其是金钱）。

这一差异带来了明显结果，它影响了马克思以及他之后的哲学家（不论他是不是马克思主义者）。如果我们把这些结果归纳起来，可以说《德意志意识形态》勾勒出的是权力构建的理论，而从拜物教的定义上说，《资本论》描述的却是约束机制。这两个问题固然不可能完全互不相干，但它们使我们注意到不同的社会过程，要求我们对自由化进行不同的思考。

二者之间的交替出现在一系列的文章里。

关于劳动和生产也是同样道理。意识形态方面强调的是否认或遗忘生产的物质条件以及物质条件的限制；在意识形态领域里，所有的生产都或者被否认，或者被升华成为自由“创造”。这就是为什么思考的核心问题是体力劳动和脑力劳动的分化或者说思想分化。正如我们所看到的那样，马克思通过这一思考解释了统治阶级意识形态是如何产生并使自己合法化的。相反，在拜物教的理论一方面，强调的是生产如何从属于交换价值的再生

产。问题的核心是商品流通的形式，各种经济概念与法律概念之间的联系，交换与契约的平等形式，买卖的“自由”和个人的“自由”。

我们还可以看到此时我们谈及的异化现象是向着相反方向发展的。一方面，它们主张信仰，它们是与人的“唯心论”（以及超验的价值，如上帝、国家、人民，甚至革命）相联系的；另一方面，它们主张人的感知并与人的唯实论或“实用主义”（以及日常生活中的必然性，如实用性、商品的价格、“标准”的社会行为规范）相联系。这一切不可避免地带来了一些政治影响，正如我们知道的，政治（包括革命的政治）既是理想问题又是习惯问题。

国家或是市场

然而，这一差异最终会将我们引入一个总结了以往所有矛盾的对立关系中。意识形态的理论从根本上说是一个国家理论（注意：它是国家固有的统治方式），而拜物教的理论归根结底是一个市场理论（注意：它是社会组织，如市场及其通过商品获得的统治地位所固有的约束方式，或主体与客体“世界”的构成方式）。这一差异在不同时间，甚至马克思曾经研究过的不同地点（巴黎、伦敦：政治中心和贸易中心）分别得到阐述，在马克思关于革命斗争的条件和目的的思想中得到阐述。马克思的思想发生了改变，

从希望推翻已经阻碍文明社会发展的资产阶级统治演变为解决资本主义社会固有的矛盾。

这一差异也在马克思思想的主要源泉（也是马克思批判的对象）中加以阐释，当然二者是相互关联的。拜物教的理论是政治经济学批判的装饰，因为马克思从斯密和李嘉图的理论中发现价值的“自主性”，这种自主性是完全建立在劳动的量化和市场对交换活动的自动调节的“自由化”概念之上的。相反，马克思之所以从国家问题的角度把意识形态理论化，如我们所见，是因为黑格尔已经把法治国家定义为社会中的霸权主义。

所以，当今所有从马克思的意识形态概念尤其是从他的意识形态和思想的产生条件中汲取灵感的当代理论家，都不可避免地碰到来自黑格尔的问题，如“有机知识分子”（葛兰西），“国家的意识形态机器”（阿尔都塞），“国家贵族”和“象征性暴力”（皮埃尔·布迪厄）。然而恩格斯在1888年重新发现意识形态的概念时（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》），已经准备阐述国家是如何成为“最强大的意识形态”的，并准备揭示“世界观”和统治意识形态的形式历史更替规律，指出阶级国家的合法性（宗教的或法律的）是占统治地位的意识形态赋予的。相反，应该在拜物教理论之后的思想中寻找受商品逻辑或价值的象征性〔法兰克福学派，亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre），居伊·

德波 (Guy Debord), 阿格尼斯·海勒 (Agnès Heller)] 所操控的现象学和“日常生活”, 同时去分析由金钱和法律的“语言”构成的社会空想 [莫里斯·哥德尼埃 (Maurice Godelier), 让-约瑟夫·古克斯 (Jean-Joseph Goux), 或者卡斯特洛狄斯 (Castoriadis), 他们用机构代替了结构; 让·鲍德里亚 (Jean Baudrillard), 甚至从某种意义上说推翻了马克思, 他用“使用价值的拜物教”代替了“交换价值的拜物教”]。



第 4 章

时代与进步：依然是一种历史哲学吗？

前面的讨论容易使人觉得马克思哲学本质上向来只有一种先决意义。但是通过哲学的直接出口我们究竟还能找到什么？我们能找到意识形态的评论或者是对拜物教的分析。然而，它们中一个是重返事物本身的先决条件，是对抽象意识的理解，它建立在忘却劳动分工根源的基础之上；另一个则是政治经济学的对立面，搁置商品形态的客观性，以追究其社会构成，并引出价值“实体”：“活劳动”。

这是否表明，按照马克思的观点，哲学在社会学、经济学和政治学的理性（或非理性）分析中逐渐衰竭了？很明显，这不是

他的想法，意识形态评论或者拜物教评论已经是认识的一部分。它们在社会关系历史性的确认过程中一闪即逝（于是，《关于费尔巴哈的提纲》第六篇中所提出的“人类本质”历史性的计划程式被保留下来）。它们认为：劳动分工、生产力的发展及阶级斗争都作为其相反面表现出来。意识形态中自主的理论觉悟与由商品流通所归纳出的主体和客体的自发性代表有相同的一般形态，即建立一个“自然”的假想，否定历史时代，否定它们自身对暂时条件的依赖，或者至少摆脱这些条件，将其限定在过去。

正如《哲学的贫困》（1847年）中所说：“经济学家们在论断中采用的方式是非常奇怪的。他们认为只有两种制度：一种是人为的，一种是天然的。封建制度是人为的，资产阶级制度是天然的。在这方面，经济学家很像那些把宗教也分为两类的神学家。一切异教都是人们臆造的，而他们自己的教则是神的启示。经济学家所以说现存的关系（资产阶级生产关系）是自然的，是想以此说明，这些关系正是使生产财富和发展生产力得以按照自然规律进行的那些关系。因此，这些关系是不受时间影响的自然规律。这是应当永远支配社会的永恒规律。于是，以前是有历史的，现在再也没有历史了。”^①

^① 卡尔·马克思回击蒲鲁东的《贫困的哲学》而著的《哲学的贫困》，第二章《政治经济学的形而上学》，第一节《方法》“第七个即最后一个说明”，《马克思恩格斯全集》，中文一版，第四卷，153~154页，北京，人民出版社，1958。

马克思著作中的评论部分也因此而转到与自然的对立，或者说从“形而上学”的角度来看，这同时也是对历史的反对（葛兰西称之为“绝对历史主义”）。马克思主义哲学，不论它是否完善，总肩负着一项使命，即思考时代的物质性。资本主义、资产阶级的世俗社会，它们自身就有共产主义的要求，正如莱布尼兹所说，它们“孕育着未来”。这一未来就是明天。时代从外表看都是进步的代名词，除非它成为进步的形式上可能性的条件。我们最后必须作一番研究的正是这个问题。

否定之否定

我们会想起一些《政治经济学批判》（1859年）序言中的名句：

“……人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。……社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（……）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。……无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡

的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胚胎里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代。……”^①

我们再来读上几句《资本论》（1867年）中的激动人心的话语：“……从工厂制度中萌发出了未来教育的幼芽，未来教育对所有已满一定年龄的儿童来说，就是生产劳动同智育和体育相结合，它不仅是提高社会生产的一种方法，而且是造就全面发展的人的唯一方法。……另一方面，大工业在它的资本主义形式上再生产出旧的分工及其固定化的专业。我们已经看到，这个绝对的矛盾……怎样通过工人阶级的不断牺牲、劳动力的无限度的浪费以及社会无政府状态的洗劫而放纵地表现出来。这是消极的方面。但是，如果说劳动的变换现在……带着自然规律在任何地方遇到障碍时都有的那种盲目破坏作用而为自己开辟道路，那么，大工业又通过它的灾难本身使下面这一点成为生死攸关的问题：……用适应于不断变动的劳动需求而可以随意支配的人员，来代替那

^① 卡尔·马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯全集》，中文一版，第十三卷，8~9页。

些适应于资本的不断变动的剥削需要而处于后备状态的、可供支配的、大量的贫穷工人人口；用那种把不同社会职能当作互相交替的活动方式的全面发展的个人，来代替只是承担一种社会局部职能的局部个人。……那么毫无疑问，工人阶级在不可避免地夺取政权之后，将使理论的和实践的工艺教育在工人学校中占据应有的位置。同样毫无疑问，生产的资本主义形式和与之相适应的工人的经济关系，是同这种变革酵母及其目的——消灭旧分工——直接矛盾的。但是，一种历史生产形式的矛盾的发展，是这种形式瓦解和改造的唯一的道路……”^①

最后，再引用几句《资本论》第一卷的结论，上文也已经提及：“……一旦这一转化过程使旧社会在深度和广度上充分瓦解，一旦劳动者转化为无产者，他们的劳动条件转化为资本，一旦资本主义生产方式站稳脚跟，劳动的进一步社会化，土地和其他生产资料的进一步转化为社会使用的即公共的生产资料……就会采取新的形式。现在要剥夺的已经不再是独立经营的劳动者，而是剥削许多工人的资本家了。这种剥夺是通过资本主义生产本身的内在规律的作用，即通过资本的集中进行的。……随着那些掠夺和垄断这一转化过程的全部利益的资本巨头不断减少，贫困、压

^① 卡尔·马克思：《资本论》，中文一版，第一卷，第十三章《机器和大工业》，第九节《工厂立法（卫生条款和教育条款）》。它在英国的普遍实行》，530～534页。

迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深，而日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长。资本的垄断成了与这种垄断一起并在这种垄断之下繁盛起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了。……但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。”^①

辩证法的模糊性

从此，如何去怀疑马克思曾是 19 世纪介于圣西门与于勒·费里（Jules Ferry）之间的进步观（或称观念学）的典型代表呢？罗伯特·尼斯比特（Robert Nisbet）在其《进步观念史》^②中写道：“很少有如此荒诞的假定，认为西方马克思主义者如今希望将马克思从 19 世纪的演进主义和进步主义传统中抽取出来。”简单说来，在他看来，进步不是指现代性，也不是自由主义，更不是资本主义。更确切地说，“辩证地看”，就是指一方面资本主义使得社会主义变得不可避免，同时社会主义也解决了资本主义的各种

^① 卡尔·马克思：《资本论》，中文一版，第一卷，第二十四章《所谓原始积累》，第七节《资本主义积累的历史趋势》，831～832页。

^② 纽约，Basic Books 出版社，1980。

矛盾……

毫无疑问，这是哲学威信扫地的原因之一。哲学如今已成为了“历史物质概念”，马克思的名字与其联系在一起。正如乔治·康吉翰姆（Georges Canguilhem）所说，这是因为我们经历着进步观念的没落期。^①在这一方面，辩证法的概念占据着一个双重性的基础地位，不论是黑格尔的辩证法（“精神”辩证法），还是马克思的说法（“生产方式”辩证法和社会结构），抑或是后来恩格斯的说法（“自然”辩证法）。某些人认为从进步实证论的观点上来看，它是一个交替出现的过程。进步表现为连续的、一直向上的运动模式——按照奥古斯特·孔德所说，“进步是有序的发展”，他本人也承认欠了启蒙哲学特别是孔多塞的人情——事实上，它否认危机的存在，否认“不可调和的矛盾”的存在，也否认“历史暴力的作用”。另一方面，其实它也可以被看作是进步观念学的杰出成就（因其不可抵抗的力量），因为它的目标是将所有的“消极方面”集合至一项高级综合，赋予其一定意义，并对其提出“最后的要求”以便为仿佛和它对立的那一方服务。

本章的目的是为了表明：事物并不像一个简单的价值评估的颠倒那样简单。在马克思哲学本身它们便是如此（在这一点上，

^① 乔治·康吉翰姆在《形而上学与精神杂志》（*Revue de métaphysique et de morale*）1987年第4期上发表有《进步观念的没落期》（*La décadence de l'idée de progrès*）一文。

重要的不是各种观点，而是各种论据和调查)。从突然出现的代表进步的“新词”所提出的各种各样的问题来看，它们也是如此。有意思的是还要将它用作研究该思想固有问题的一个显影仪，或是一个分析仪。

马克思主义的进步观

但是，我们应该首先确定，马克思主义作为群众理论、群众运动和群众“信仰”，在进步史观的社会历史中占有重要地位。如果说一直到我们时代的晚些时候，除了或多或少有些影响的学说之外（并且谁又能说它们今天已经不复存在了呢？），还产生了类似于进步的集体“神化”的某种事物，那么这主要归功于马克思。正是他提出了“底层人民”在历史的发展中起着积极的作用，他们在推动自身进步的同时，也推动着历史向前发展。如果进步观包含着的不只是一种希望（一种预先确定性），那么这种理论对他来说是必不可少的，抛开它不谈，人们将无从理解 20 世纪的历史。至少从世界大战的考验开始，正如瓦莱里（Valéry）所说，文明就“明白自身终究会灭亡”，这样历史的自发性就实在难以想象……人们唯有相信历史是由渴求自身解放的群众通过改良或革命的方式而创造的，才能接受该理论。这正是马克思主义的服务对象，同时它自身也从未停止过在其内部巩固这种进步的优越性，

这一点不应让人感觉惊讶。

在此处讲马克思主义而不是仅仅讲社会主义是正确的。社会进步论断（指进步的不可避免性及其实证性）是整个社会主义传统的一个组成部分，既包括“乌托邦社会主义”，也包括“科学社会主义”；既包括圣西门、蒲鲁东，也包括亨利·乔治（其《进步与贫乏》出版于1879年）。但是，实际上是马克思主义为其提供了一个辩证的版本（可以说是修改了该思想的内容）并确保了其在欧洲及欧洲以外的不同“世界”的重大社会政治运动中广泛流传。

时隔数年之后，葛兰西与瓦尔特·本杰明在内部以不同的方式展开了无情的批判，而且针对的就是这一思想。在《狱中札记》中，葛兰西将第二国际和第三国际的“经济主义”描述为一种宿命论，通过它，劳动者及其组织树立了一种“附属”世界的思想，他们认为解放是技术进步的必然结果。并且，本杰明在其绝笔之作（即写于1940年的《历史哲学论文集》^①）中谈到了一种马克思主义“历史主义”，该主义企图（顾名思义，它是徒劳的）依靠被压迫者重拾连续累积的思想，这是可以“顺乎潮流”的统治者和

^① 瓦尔特·本杰明（Walter Benjamin）：《历史哲学论文集》（*Sur le concept d'histoire*），译文收录于巴黎 Gallimard 出版社2000年版的《作品集 III》中。参见迈克尔·洛威（Michael Löwy）的评论：《瓦尔特·本杰明——火警》（*Walter Benjamin. Avertissement d'incendie*），巴黎，PUF 出版社，2001。

“战胜者”的特性。毋庸置疑，这一描述（它让人想起尼采哲学的表达）毫无悖理之处。

我们再来回忆一下马克思主义的“进步主义”的三大成就：

首先是德国社会民主的思想，更广泛地讲，可以说是第二国际的社会民主思想。其内部分歧 [认识论方面：从一开始，它就分为马克思的理论 与 达尔文的理论相结合的自然主义观念、以康德的思想对马克思思想重新解读的伦理学观念；政治方面：有修正主义者的反对（伯恩斯坦、饶勒斯），也有正统观念的反对（考茨基、普列汉诺夫、拉布里奥拉）] 反而更加衬托出了它们本质上的相同之处：历史发展方向的确定性。

其次是苏联共产主义和“真正社会主义”的思想，阿尔都塞称之为“第二国际身后的报复”^①。它也引起了相关的争论：斯大林时代的经济唯意志论；后斯大林时代渐渐转向治理现状的马克思主义，它分为“社会主义阵营”和“国际共产主义运动”这两个时而会有利益冲突的圈子。此处最为重要的是分析当时极度紧张的形势，后者使得苏联共产主义的思想所表现出的特点（该特点可以解释其相当一部分影响）介于一种抵抗资本主义现代化的计划（即重新建立它所破坏的集体生活方式）和一种超现实或

^① 阿尔都塞：《答约翰·勒韦斯》（*Réponse à John Lewis*），巴黎，Maspero 出版社，1973。

者说是超越这一现实性的计划之间，后一计划将在人类的未来通过一次“飞跃的前进”实现（按照列宁于1920年所提出的口号，这里不仅仅是“苏维埃和电气化”，还包括新人类的乌托邦和宇宙探索）。

最后，是社会主义发展的思想，该思想形成于第三世界内部，非殖民化后，通过外界实施于第三世界。在这一点上，重要的是存在着一种马克思主义发展观的变体和一种非马克思主义发展观的变体。但是二者之间的界限并不确定：确切地说，这是知识和政治的一种持久竞争。成为20世纪一项资本主义世界经济“郊区”（从中国经由阿尔及利亚或莫桑比克至古巴）的发展计划的同时，在其改良主义和革命主义变体、希望和灾难的伴随下，马克思主义深刻地揭示了其与杜尔哥（Turgot）、亚当·斯密及圣西门的启蒙思想所创立的进步主义经济主义的共同的本质之间的深刻联系。但同样毋庸置疑的是：“马克思主义的解决方案”体现了既有真实成分、又有想象成分的挑战，如果没有这些，关于第三世界国家的理论就不会表现为社会发展的替代理论。当货币自由主义及其对立面，即“人道主义干预”完全占统治地位之时，这一点就很明显了。

即便是以一种含蓄的方式来谈，重新回顾这一段历史也相当重要，因为它教我们辩证地对进步进行批判，至少不再对眼前的

全部事实毫不怀疑地全盘接受。从时间看，马克思哲学进步主义的最后一大成就是一种出自落后状态的具有国家干涉主义、理性主义、民众主义特征的思想，这一事实应当使得我们打消轻率地从欧洲，更广些说，是从“中心”（或者“北方”）宣告“进步幻想之末日”的念头。仿佛在何地、何时、通过谁来研究合理性、生产力水平、发达程度等问题又都要由我们来确定一般，人类不断进步并希望终有一天会看到个人发展与集体利益能协调一致，这一切在工人运动史中的作用还有待进一步的研究。^①



本杰明

瓦尔特·本杰明 1892 年出生于柏林，1940 年卒于波港（因担心被佛朗哥政府警察引渡给纳粹德国，遂自杀身亡）。瓦尔特·本杰明常常被误认为是法兰克福学派的代表人物之一（代表人物本应是阿多诺、霍克海默及早期的马尔库塞，还有后来的哈贝马斯），其实对于该学派来说，他只是一个多疑并且被误解的“同路人”。本杰明青年时代深受 1908 年《对暴力的思考》（*Réflexions sur la violence*） [参见《神话与暴力》（*Mythe et*

^① 关于马克思主义是如何把社会主义革命的思想用进化论的语言来阐述的，参见让·罗贝林（Jean Robelin）：《马克思主义与社会化》（*Marxisme et socialisation*），巴黎，Mériidiens/Klincksieck 出版社，1989。关于 19 世纪和 20 世纪的未来社会主义者的描写，参见马克·昂热诺（Marc Angenot）：《集体乌托邦》（*L'Utopie collectiviste*），巴黎，PUF 出版社，1993。

Violence), 1971年由Denoël/Lettres nouvelles出版社于巴黎出版]的作者乔治·索雷尔和卡夫卡的影响,另外,他还是犹太神秘主义史学家和理论家格尔绍姆·肖勒姆(Gershom Scholem)的密友。后来,通过立陶宛女革命家阿西亚·拉西斯,他转而信仰共产主义,并且,数年内与布莱希特关系密切,二人共同承担战斗文学的计划。其博士论文《德国浪漫主义中的艺术批评概念》(*Le Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, 1919年译成法语,1986年由Flammarion出版社于巴黎出版)及之后所著的《德国巴洛克悲剧的起源》(*Les Origines du drame baroque allemand*)没有使他获得教授的资格,而纳粹的当权却使他的处境日益危险。那时他的主要工作是为一部有关第二帝国时期巴黎风格街廊的历史、哲学和美学著作写一些摘录和随笔[其中的一些大大启发了他后来的成熟作品《波德莱尔》(*Baudelaire*),此书已被译成法文,由巴黎的Payot出版社出版],这部著作主要研究幻想与理性的结合,而这正是现代日常性的表现[瓦尔特·本杰明所著的《巴黎:19世纪的都城和风景画册》(*Paris capitale du XIXe siècle, le livre de passages*),由J.拉科斯特(J. Lacoste)译成法文,巴黎Cerf出版社于1989年出版;也请参考克里斯蒂娜·比西-格卢克斯曼(Christine Buci-Glucksmann)所著的《从波德莱尔到本杰明的巴洛克理性》(*La Raison baroque de Baudelaire à Benjamin*),由巴黎Galilée出版社于1984年出版;参考苏珊·

比克-莫尔斯 (Susan Buck-Morss) 所著的《对瓦尔特·本杰明和拱廊工程的辩证认识》(*The Dialectics of Seeing Walter Benjamin and the Arcades Project*), 由美国剑桥 MIT 出版社于 1989 年出版]。与苏联拉开距离后, 面对着纳粹的悲剧性背景, 本杰明针对进步观的批判——尤其是在其 1940 年完成的《历史哲学论集》(*Thèses sur le concept d'histoire*) 中——转向关于“现在”(Jetztzeit) 的一种政治性、宗教性思考, 这也是历史上毁灭与救世相冲突的中断时刻。

历史的完整性

进步批判即将要被“后现代”^① 哲学变得有些平庸, 它依然包含着别的圈套。它常常以一种历史主义的语言宣告: 作为对主要表现的批判, 它用一个“变体词”来代替另一个。然而, 这些未加区分的概念不能不令人怀疑。严格地说, 从启蒙哲学到社会主义再到马克思主义, 是否存在一个始终占据统治地位的概念, 或者一个进步的变体词? 这是最不确定的事。在这一点上, 任何讨论都不足以代替对进步观构成部分的分析, 它们之间是不会自动相聚的。

^① 参见让-弗朗索瓦·利奥塔 (Jean-François Lyotard) 所著的《后现代条件》(*La Condition post-moderne*)。

18世纪末期所产生的进步观首先表现为一些关于历史完整性的理论（或思想），一种时空曲线模式，它导致了各种不同的替代物。历史的完整性可以在其各“阶段”的区别中、在其前后延续的“逻辑”中把握，或者，它也可以从影响社会关系全体性以及人类命运的某一特殊时刻（危机、革命或颠覆）的决定性特征中把握。同样，历史也可以看作是一个不确定的过程，它的特征是单向性 [“修正主义”之父伯恩斯坦说过一句名言：“最终目的（*Endziel*）什么都不是，运动才是一切”^①]。或者相反的，它也可以被定义为引向某一字眼的一个过程：这个字眼就是同质且平衡的“稳定国家” [正如古诺（Cournot）和斯图亚特·穆勒（Stuart Mill）所说]，或者是考茨基的“超帝国主义论”——绝不仅是黑格尔的理论，尽管这些保守主义者、自由主义者或者社会主义者对消除紧张和不平等的最终革命有着相同的设想。

但是，特别是这些将历史认作一种目的论的不同方式要求两种相互独立的论断联合起来。一种论断提出了时间的不可逆性和线性的特点，这就意味着要抛弃任何关于宇宙时间和循环或随机政治历史的观点（或者将其看作是神化或形而上学）。我们应当随即注意到：不可逆性并不一定是向上的方向，或许是从“能的退降”这一物理模型中获得认识，19世纪的相当一部分理论家由此得以在保持先决条件不变的前提下反对没落进步观 [我们可以想

^① 爱德华·伯恩斯坦（Édouard Bernstein）：《社会主义的预先假设》（*Les Prémises du socialisme*），法译本由巴黎 Seuil 出版社于1974年出版。

起戈宾诺 (Gobineau) 所著的《人种种族之不平等》，该书 1853 年出版，后被援引以依照“阶级斗争”模式建立起“种族斗争”模式]。谈到不可逆性时离不开另一个观点：技术或道德进步观（或者两者的持久联合）。改进并不仅仅意味着从少到多或者从最差到最好的转变，也包括着对优势和不利因素的一种积极“总结”，今天我们称之为最佳状态 [我们可以想起莱布尼兹的“可能世界之最佳”模式重返自由主义的进步主义传统的方式：从边沁 (Bentham) 把效用定义为尽可能多的个人的最大限度的满足程度，到今天罗尔斯 (Rawls)^① 提出的“差别原则”，即能够改善处于弱势地位的人的处境的不平等才是公正的]。

最后是把历史作为进步的表现，重申可以通过一种不断增长的能力来进行，特别是在这一点上，强调教育的观点可以与进步观从内部紧密相连。这样，我们就谈到了传统进步理论的第 4 个构成部分，从某种意思上说，在政治上它最为重要，但是在哲学上它又是问题最多的：它认为转变是一种自我的转变，一种孕育主题^②自律的自我繁殖。归根结底，在这一展望中，包括对自然力的控制及对地球资源的征服都应该被考虑到，正如马克思在《1844 年手稿》中所说，工业和自然科学是“由人类主要力量打开的书籍”。因此，实践 (paraxis) 的问题又重新出现，除这一

① 约翰·罗尔斯 (John Rawls) 的《正义论》(A Theory of Justice, 1972) 1980 年由牛津大学出版社出版，第十三节的法译本由巴黎 Seuil 出版社出版。

② “所有被称作人类历史的东西不过是人类通过劳动繁衍后代，改造自然罢了” [卡尔·马克思 1844 年手稿 (《经济学与哲学手稿》)，99 页，由 E. 鲍提若里 (E. Bottigelli) 翻译并引进，巴黎，Socials 出版社，1962]。

点以外，这里不仅要考虑个人转变，而且还有集体转变。从定义上看，这是一个世俗的概念，或者至少反对把历史进程的表现看作是神灵意志的结果。但是这一观点并不一定无法与自然“计划”或自然“经济”目的论模式的各种颠倒进行调和。困难的是如何从内部来思考它，也就是说，不以外界力量或外部原则来干涉它。

一种进化论吗？

19世纪的理论家们将现代社会置于两个历史时间当中：一边是被“革命”（工业的、政治的甚至是宗教的）抛到现代性的史前历史、过去；另一边是不稳定和现时的紧张可以预感的或近或远的未来。这样做的同时，理论家们致力于寻找历史“改变”或历史“转变”。他们中的绝大多数人通过引进进化论的模式解决了这一问题。用康吉翰姆的话来说，进化论就是19世纪杰出的“科学意识形态”：即科研计划和社会及理论虚构（可直达完全性的“无意识的需要”^①）之间交流的场所。从这个意义上来讲，19世纪的人不可能不是进化论者，除非再次提出一个替代科学的理论。这

^① 康吉翰姆的《什么是科学的意识形态？》（*Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?*）一文发表于《生命科学史中的意识形态与理性》（*Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*）一书，巴黎，Librairie Vrin出版社，1977。在达尔文前后关于进化论的优秀著作是康吉翰姆、拉帕萨德（Lapassade）、毕格马（Piquemal）和于曼（Ulmann）所著的《十九世纪从发展到进化》（*Du développement à l'évolution au XXe siècle*），1985年由巴黎PUF出版社再版；参见伊维特·孔里（Yvette Conry）编著的《从达尔文到达尔文主义：科学与意识形态》（*De Darwin au darwinisme: science et idéologie*），巴黎，Librairie Vrin出版社，1983。

一点，即便是写出“进步只是一种现代思想，即一种错误思想”（在1888年《反基督徒》中）的尼采也无法避免！

但这也表明，进化论是包含遵循惯例和反抗既立秩序这对矛盾的知识因素。将所有的进化论者相提并论，按照黑格尔的话来说，这就无异于井底之蛙，只看到思想史上一个漫长的“伸手不见五指的黑夜”。相反，重要的是它们彼此间的区别之处，它们相互对立之处大概在于异端的那些方面。阶级斗争不等于种族斗争，同样，黑格尔、傅立叶及马克思的辩证法既不是“区分”斯宾塞的递增定律（由简单演变至复杂），也不是由海克尔（Haeckel）强加于受生物进化论启示的各种人类学学科发展中演变的关于个人发展的“概述”定律。

现在我们可以将目光重新投向马克思。他的进化图表的特殊对象是被认作由自身“生产方式”所决定的“社会结构”的历史。前文我们已经谈过，马克思相信存在着一条生产方式的演进线，它按照一种内在标准将全部社会归类：该标准就是社会化程度，即个人以集体的方式控制他们自身生存条件的能力。这条演进线是单向的，我们不仅可以借助它来确定提前和落后（不管是各种社会之间，还是在政治历史的进程中），并且它还在历史的各种“开端”和“结局”之间建立了一种必要的联系（即便这一结局，也就是共产主义，已被设想为另一段历史的开端）。

这些观念已经传遍全球，而马克思已经找到了令人震撼的表

述来对其加以展示，从某种意义上来说，马克思主义传统只是在进行注释。前文我已回顾其中某些表述，它们之间的对比清楚地表明：马克思的演进观念离不开历史合理性的论断，或者说，如果要追求历史的形式、趋势和形势的可理解性，马克思的演进观念就离不开历史合理性的论断。

因果模式（辩证法 I）

正如《政治经济学批判》导言所指出，这一论断首先表现为一种历史因果模式的形式。它本身并不是一种认识，而是一种研究和解释的方案，它被以表示性质的术语甚至是以隐喻的方式表达：“经济基础”与“上层建筑”，“生产力”与“生产关系”，“物质生活”与“自我意识”，它们都不是实实在在的事物，都是有待具体应用的范畴。其中一些直接出自历史学及政治经济学，然而另一些则是从哲学传统中引入。在解释现实的方式中，该因果模式的重要性堪与其他理论革新相比肩：包括亚里士多德的“四因说”，牛顿的万有引力定律、物质（“惯性力”）与真空理论，达尔文的个体变异性与“自然选择”学说，弗洛伊德的“精神器官”的要求学说……

对于此处我们所谈的形式，要注意到该模式蕴含着一种令人几乎难以忍受的压力。因为它认为历史进程完全取决于一种先存

目的论^①，然而同时，它也肯定只有物质生活中的矛盾才是变革的动力，“这在科学上可以证明”。因此，它总是不断地被从各种存在分歧的解释中抽取出来，并成为“历史唯物主义”史上持久的恢复对象，对于这点我们就不应感到意外了。

对于这个一般模式，我们将会看到：对《资本论》的发展至少带来了一种更高程度的复杂性，甚至若干矫正。事实上，它在递减的一般性的三个层次上阐述了社会关系的“进步”或“发展”。

前文已经提及，首先存在一条连续生产关系（亚细亚的、奴隶制的、封建的或领主制的、资产主义的、共产主义的）的进步线，它为各种具体社会结构的继承提供了一条可理解的原则。很明显，这一层次最具目的论性质：它来自于黑格尔及历史上其他哲学家排列世界历史各个时代的方式（“东方专制主义”变成了“亚细亚生产方式”，“古代世界”变成了“奴隶制生产方式”，等等），除“唯物主义颠覆”之外，别无其他改变。同时它也最具决定论性质：不仅是因其直线性，还因为它将历史不可逆的时间建立在一种人类劳动生产力连续发展的规律之上。然而我们必须注意：这里指的是一种总体上的确定性，不排除细节上有停顿、停滞甚至是后退的可能。

在这个层次上，阶级斗争既不会作为解释的原则，也不会作

^① “资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”选自《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯全集》，中文一版，第十三卷，9页，北京，人民出版社，1962。

为总体结论介入。与每一种生产方式对应的是某种占有形式，某种生产力发展方式以及国家和经济关系的发展方式，因此就形成一定的阶级斗争形式。资产阶级与工人阶级之间的阶级斗争方式不同于封建领主与农奴或佃农之间的斗争^①，至少，共产主义社会的阶级斗争的最终结果和过程不外乎是这一进程的结果之一。我们又回到了前文阐述商品拜物教时谈及的比较分析了，只不过现在是按时间顺序排列而已。



最终决定论

1859年《政治经济学批判》一书的序言长期以来一直被认为是“唯物主义历史观”的标准阐述，尽管它看上去仅仅是个提纲。马克思主义者对它写了数千页的评论。我们习惯了从字面上寻找“最终决定”的意义，然而恩格斯后来的解释是“历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。……如果有人在这里加以歪曲，认为经济因素是唯一的决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”（1890年9月21日《给布洛赫的信》，选自马克思和恩格斯所著的《哲学研究》，巴黎，Sociales出版社，1974）。然而这两篇文章的评论以及其后继者却认为恩格斯的理论没有与经济主

^① 参见《资本论》，中文一版，第一卷，第八章《工作日》，第二节《对剩余劳动的贪欲。工厂主和领主》，263~271页。

义甚至技术主义划清界限，因为这些“偏差”使我们不断地回到马克思的多层次的社会实践决定论当中。显然，“最终决定论”使整个社会（“社会形态”）与生产方式，“经济基础”与“政治意识形态的上层建筑”之间的相互作用辩证化了，然而它最终只会以更加绝对的方式引出历史发展的目的论。这样我们就明白了为什么阿尔都塞在写到“单独的一个最终决定时刻永远不会到来”的同时，决定用复因决定的概念代替相互作用的概念和从上层建筑回到经济基础的概念，因为复因决定的概念解释了唯物辩证法提出的“社会整体”无法克服的复杂性（《矛盾和复因决定》）。

阶级斗争的迫切要求

然而，在《资本论》中，马克思曾希望把讨论集中于一个更科学的问题之上，他这样做不无道理，因为他曾经质疑革命的必要性。这就涉及生产关系与生产力发展之间的“矛盾”和该矛盾在资本主义条件下要求的形式。在这一点，必须仔仔细细地阅读马克思的文章。恩格斯的《反杜林论》（以及马克思自己的著作如《哲学的贫困》和《共产党宣言》）传播的表达法应该被抛弃了，这些表达法在很大程度上受到圣西门传统的影响。显然，问题不在于把资产阶级财产的固定性与生产力的进步性对立起来〔同样，

后来的凯恩斯和熊彼特（Schumpeter）也把企业家、工业家与金融投机者对立起来]，而在于两种趋势之间越来越激烈的矛盾：生产社会化（技术的集中、合理化和普及）的趋势和劳动力分散的矛盾，极度剥削和工人阶级安全无保障的矛盾。这样，阶级斗争就在矛盾激化到经济无法运行的时候完全介入到矛盾的解决过程中来。只有建立在无产阶级的“苦难”、“压迫”和“愤怒”基础上的斗争才能“夺回被夺走的财富”，达到“否定之否定”，即重新占有他们在一刻不停的资本增殖运动中被剥夺的力量。这一点尤显重要，因为马克思谈到了必要性，甚至认为这种必要性是不可避免的。我们知道这种必要性不是从外部强加在无产阶级身上的，而是构成无产阶级自身活动和解放自己实践的一部分。马克思含蓄地运用了法国革命的模式，更加强调斗争过程的政治性，除此之外，要“破除”的统治不是来自君主制的政权，而是来自社会生产体系中资本的权利。尽管资本压迫人民，但决不会脱离到人民“之外”。是它自己培养了“自己的掘墓人”，这个类比是简单的，但也是一个重要的问题。

最后，马克思花了大量的精力分析发展的第三层次，这一更加特别的层次就是生产方式本身的改变，或者说积累运动。《资本论》的主要部分研究了“绝对价值和相对剩余价值的生产”^①，争

^① 在最近的翻译中，“剩余价值”一词代替了传统的接近于“plus-value”的译法，但在德语中准确的对应词语是 *mehrwert*，因为马克思创造这个新词汇是用来表示资本的增殖的，而资本的增殖来自工人的剩余劳动（德语是 *mehrarbeit*，英语是 *surplus value/surplus labour*）。

取日工作时间的斗争以及工业革命的不同阶段（手工业、机器工业、大工业），然而马克思感兴趣的不是简单的量化结果（金钱和生产资本的不断积累），而是工人技能、生产纪律、雇员和资产阶级领导者之间的对抗，就业率和失业率（所以还包括求职者之间的竞争）等等的变化方式。这里的阶级斗争将以更加特殊的方式介入，同时作用于两方面。在资本主义一边，所有的“剩余价值生产方法”都是要压榨“必要劳动”和工人自主性。在无产阶级一边，他们对剥削的反抗使资本不断地寻找新的增殖方法。这样，阶级斗争本身就成了积累的因素之一，就像我们看到的一样，缩短日工作时间带来的是更加“科学的”劳动组织方式和技术的革新：这就是马克思所说的“绝对剩余价值”和“相对剩余价值”（《资本论》第一卷，第三和第四部分）。阶级斗争甚至还从第三个方面介入，即国家方面，这种斗争是阶级之间力量的对比，矛盾的激化使阶级斗争通过越来越有机的社会调节介入到劳动过程当中。^①

① 参见《资本论》，中文一版，第一卷，第十三章，第九节：《工厂立法（卫生条款和教育条款）》。它在英国的普遍实行（527~550页）。最推崇马克思这一思想的是意大利的“operaiste”学派。参见马里奥·特隆迪（Mario Tronti）：《工人和资本》（*Ouvriers et capital*），由克里斯蒂安·布尔古瓦（Christian Bourgeois）翻译成法文，1977年出版于巴黎；安东尼奥·奥内格里（Antonio Negri）：《反对国家的工人阶级》（*La classe ouvrière contre l'Etat*），巴黎，Galilée出版社，1978。同时请参考尼克劳斯·布朗查斯（Nicos Poulantzas）[《政权与社会阶层》（*Pouvoir politique et classe sociales*），巴黎，Maspero出版社，1968]与拉尔夫·米里班（Ralph Miliband）（《马克思主义与政治》，牛津，1977）关于阶级在斗争中的“国家的相对独立性”的争论。

“operaiste”学派，或称“工人主义”学派，诞生于20世纪60年代至70年代初在意大利出现的一场理论、政治运动中。当时过分强调意识形态的论战使工人运动一度陷入危机，此时，工人主义学派提出回归到工人阶级，反对先研究资本主义发展后进行工人斗争，而强调首先进行工人斗争，该学派认为工人阶级既是资本主义发展的发动机，又可能在加强自身力量的同时打破现有政治体制。——译者注

我在这些技术化的问题上费了很多笔墨，目的是使读者明白马克思的历史哲学问题不应该被视为笼统的宣言，而应该从分析的层次去理解，而这也是最大限度解释马克思的观点所要求的。简单地说，马克思应该被视为理论家，马克思的生产方式与黑格尔的意识形态有着相同的价值。阅读《资本论》在今天仍具有现实意义，但我仍愿意说出我的看法：正是对这三个层次的分析，从一切社会形态的发展主线到生产活动中的日常矛盾，构成了马克思对历史解释的合理性的理解。用更专业的哲学语言说，马克思越来越少地采用已有的解释模式，而越来越多地构建一种没有先例的合理性。这一合理性不是机械的合理性，也不是哲学或生物进化的合理性，同样也不是关于冲突和战略的正统理论的合理性，尽管在某些时候它可以大量运用以上这些参考。阶级斗争的条件和方式是不断变化的，它本身就是自己的模式。

这就是我们赋予辩证法的第一层意义，也正是适用于解释阶级斗争如何决定性地介入历史的逻辑和形式。在这方面，阿尔都塞是对的，他强调变化，而马克思强调的是辩证法的形式，尤其是黑格尔的辩证法形式（不论是涉及现象学中“主人与仆人”之间的矛盾还是逻辑学中“主体与客体的分化”）。这些形式对阿尔都塞并非丝毫没有关系（相反，从某种意义上说，他与它们关系密切，因为他总是不断地研究着这些形式），但正如列宁所说，他只不过颠倒了思辨的“形式”与对具体情况的具体分析之间的关系。具体情况并不能阐明预先存在的辩证时刻，它本身就是辩

证过程和发展形式，并且这一系列是可以被认为是开放的。这至少是马克思研究的意义所在。

历史的“坏的方面”

但是推翻该观点只会更加使该项合理性方案再次遭遇各种困难，甚至悖谬。在谈论“进步观”与“辩证法”的各种关系如何最终确立于马克思哲学之中以前，我们应该从中得出其意义。

在此，有一句惊人的表述可以作为我们的向导：“坏的方面推动历史前进。”^①这句话是马克思在《哲学的贫困》一书中用来反驳蒲鲁东时说的，蒲鲁东试图研究每一社会类别或社会形态中的“好的方面”，认为是它推动了正义的进步。但是该表述没有用于最初的目的，它转而反对其作者：马克思的理论本身在马克思生前就遇到这样一个事实：坏的方面推动历史，这一坏的方面是历史无法预见的，并且它质疑历史作为必然性代表的身份和确定性，历史可以从这些事实中得出如下结论：历史是前进的，而且它不像麦克白眼中的生活，“犹如痴人说梦，充满喧嚣与疯狂，却毫无意义”。

马克思讽刺蒲鲁东的时候，拒绝使用乐观和说教性质的历史观，归根结底，这一历史观是遵循惯例的。蒲鲁东在“经济矛盾”的演变、社会公平的建立这两个问题上是采纳黑格尔模式的第一

^① 卡尔·马克思：《哲学的贫困》：“结果总是坏的方面占优势。正是坏的方面引起斗争，产生形成历史的运动。”《马克思恩格斯全集》，中文一版，第四卷，154页。

人。其关于公平发展的思想基于以下观点：团结与自由的价值由它们代表的普遍性所决定。马克思（于1846年）提醒他：历史不是由“好的方面”创造的，也就是说创造历史的既非其固有能力量和杰出的人文主义理想，更非信仰的力量和道德教育，而是“坏的方面的痛楚”、各种利益的冲突及所有危机和革命带来的暴力。它既不是一部权利的史诗，也不是一出各阶级内战的悲剧，即便内战并不一定表现为军事形式。这是严格符合黑格尔精神的证明，蒲鲁东及改良主义的其他发言人在这一点上根本没有正确理解。

基于这一事实，该证明也只能再次提出我们的问题。归根结底，再没有比这里所说的“坏的方面”辩证法更符合一种确定结果的观点。因为毫无疑问，如同黑格尔的哲学一样，它的功能是在进行证明，证明历史发展的理性结局（人们称之为解决或调和、综合）足够强大，可以从其对立面即“非理性”（暴力、狂热、悲剧）通过，并削弱或消耗其对立面。“证明”这一辩证法力量和普遍性的，正是它在将战争、苦难和不公平转化为和平、繁荣和公正的因素的过程中表现出来的能力。除了一篇冗长的关于神正论的文章（按其自己的话说，即莱布尼兹思想的复活）之外，如今我们还可以读到黑格尔其他的东西，即历史中的“痛苦”总是个别而相对的，而它所准备的实证结果却是普遍而绝对的，难道我们不应将这归功于马克思所提出的转化方式吗？难道不更应归功于辩证法中这一马克思主义的转化历史地经历其局限的方式吗？

在批判运动的顶点，我们可以发现本杰明在《历史哲学提纲》

中的表述（第九论）：“这就是历史天使所必定具有的外表。他的脸转向过去，一系列的事件呈现出来，而他只看得到一场独一无二的大灾难，它不停地摧毁，又不停地抛弃。天使想停留下来，唤醒所有的战败者和死去的人。可是一阵风暴自天堂突然袭来，困住他的双翼，风暴是如此强烈，天使再不能合上翅膀。风暴不断地将天使刮向他曾坚决脱离的未来，然而直到天界，在他眼前的，还是无尽的废墟。这风暴，就是我们所说的进步。”

历史不仅由“坏的方面”推动向前，它还从“坏的方面”出发，即从统治和灭亡的坏的方面出发。除“通俗马克思主义”和马克思之外，这是另一段需要透彻理解的文字，它是一次特别针对黑格尔的关于历史哲学的课程导言中该段文字的莫大讽刺，后者将以往文明的灭亡描述为精神进步的条件，也就是他们的原则^①中保留的具有普遍性的东西。无产阶级的意识形态建立在继续并推广这一运动的致命的幻想上，一直以来，其目的不是为了解放被压迫者，而是为了建立秩序和法律。剩下的，只有一个美好的前景，这就是希望在时代中发生一次不可预见的停顿和中断，一次“变异的救世主般的中止”的希望，后者“将某一特定时代从历史进程中窃出”（第十七论），并给予被统治者和战败者们一个难得的机会，使得他们可以赋予自己的分散的、默默无闻的斗争

^① “我们走在一片废墟当中……这里是否定的范畴……在这里我们看到了那些最高贵最美丽的东西是如何被推上了历史的祭台的……在生死之间，理性看到了人类劳动的成果……”[黑格尔：《历史中的理性》（*La raison de l'histoire*），《10/18》文集，54、68页，巴黎，UGE出版社，1986】。

以重大意义。这一前景还是革命性的，但它已不再具有辩证法性质，它通过其自身工作，彻底放弃了实践的观点，或者放弃了把解放看成转变的观点。

在黑格尔的“坏的方面”和本杰明的“坏的方面”之间，马克思主义辩证法中是否存在一条联系道路呢？假设以历史的角度看情况是这样的话，那么如果没有马克思（并且不存在马克思与黑格尔之间的差别），这样的一种对黑格尔的批判就不会产生，这种研究可以考察理论表述在多大程度上符和历史独特性。但是，这一问题不能脱离互相交错的各个历史事件来单独讨论。

现实矛盾（辩证法Ⅱ）

我在上文已经提到，马克思至少两次遇到历史的“坏的方面”，分别是在1848年和1871年。我曾提出，从某种意义上来说，《资本论》中的理论同时也是一个拖延了很久的答复，它说明得非常精彩，但是由于1848年革命的失败，由于本应“瓦解”资本主义社会的无产阶级自身瓦解了，马克思并没有完成这本著作。于是，在《资本论》中读到来自于历史观内部的对于进步的批判是否令人吃惊呢？

除了以傅立叶的精神来反对其所建立的资本主义周期性破坏图表外（实践中，与“合理性”对应的是人类资源和生命的“巨大消耗”），在《资本论》中，马克思几乎从未使用过“进步，进

程” (*fortschritt, fortgang*) 这个词。因此颇具讽刺意味：只要“生产力的社会化”和人的“非社会化”之间的矛盾没有解决，资本主义哲学和政治经济学所持的进步言论就只是故弄玄虚的空谈。只有通过逆转趋势，树立反趋势，这一矛盾才可能解决或缓解。

这样，第二个方面就显示出来：马克思感兴趣的不是进步，而是过程或进程，他特别规定了它们的辩证概念。^① 进步不是已知的，也不是计划好的，它只能是来自于构成过程的对抗发展的结果，因此它一直与这些结果相关。然而，过程既非一个道德概念（唯灵论的），也非一个经济学概念（自然主义的），它是一个逻辑和政治上的概念。在黑格尔哲学以外，这个过程因为构筑在重返矛盾不可调和的观点基础上，所以更加符合逻辑；它越是应当去它表面的对立面及其劳动和经济生活领域寻找其“现实条件”，这个过程就越是政治化。

如果使用一个马克思多次使用的数学比喻，我们就可以换一种说法：历史进程中最重要既不是几何曲线的总体形态（即积分），也不是微分（即“加速度”效果），其力量对比一直起作用并决定着演进的方向。“劳动力”就是以这种方式个别地更是群体地反抗和希望摆脱资本逻辑强加于它的纯商品地位的方式。该逻

^① “‘过程’一词含有发展之意，在欧洲长期以来属于法律词汇。在法国，先是谨慎地考虑了它的拉丁文形式 *processus*。然后渐渐地摆脱了这种学究式的外表，首先是在化学和生理学书籍中，然后在一些哲学书籍中，最后终于获得了现在的形式。值得注意的是在德语和法语的日常语言中，过程一词常常被用于法律领域。”（*Le Capital*, livre I, chap. v, 《Procès de travail et procès de valorisation》, note de Marx pour l'édition française, *op. cit.*, p. 200.）

辑的最佳表述是马克思称之为劳动力的真实服从或“真实归入”的东西，与之相对应的是由劳动合同所限制^①的仅仅是形式上的“归入”：即一种完全取决于资本需要（具有职业资格或失去职业资格，失业或剩余劳动，被迫的清贫或被迫消费等情况，视情况而定）的劳动者的存在。但是从历史的角度来看，这一极限是不可能达到的。换句话说，马克思的分析逐步揭示出资本主义生产方式中物质不可能性的因素，即与资本主义生产方式的“集权制”相冲突的不可压缩的最低极限，群体劳动者的革命实践由此而再现。

《共产党宣言》中已经提到：劳动者的斗争是“与其存在”同时展开的。并且《资本论》表明一个劳动者群体的存在就是该斗争的最初时刻，不论是在工场或企业中，还是其他地方，或者在城市、政治中（但无论如何，总是在这两个空间之内，从一个到另一个）。“工资形式”的先决条件是将劳动者看作是个体人，这样他们就可以将其劳动力作为一种价值有高有低的商品来交易，来对劳动力进行“约束”和“使之有责任心”。而群体是生产本身的一个不断再生的条件。事实上，始终存在着两个劳动者的群体，它们互相交织，由相同（或近似相同）的个体构成，但是却互不相容。一个是资本群体，另一个是无产阶级群体。后者诞生于对资本主义集体化的反抗过程，如果没有无产者群体，资本主义独

^① *Le Capital*, livre I, chap. XIV: 《Survaleur absolue et relative》. 同样参见《资本论未出版的一章》，罗歇·当热维尔（Roger Dangeville）出品，巴黎，UGE出版社，《10/18》文集，1971。

裁者也就不可能存在。

倾向历史性

这就是马克思的“辩证法”的第二层意义，它使第一层意义更加明确。资本主义生产方式——它的基础是革命的——不能不改变。问题在于向哪个方向改变。马克思说这个改变是不断被延迟的不可能性。不是精神上的不可能性，也不是一种“概念之间的矛盾”，而是我们所说的现实的矛盾，区别于纯粹形式上的矛盾（在定义上自相矛盾的抽象概念）和简单的现实对立（在几个方向相反的外力作用下，我们可以计算出结果，找到平衡点^①）。马克思辩证法的独到之处在于使我们确信“在任何情况下”，甚至“在极端情况下”，矛盾都不是表面现象。矛盾并非康德的无法社会化的社会性所说的自然的“诡计”，也不是如黑格尔的异化所指的理性的“诡计”。劳动力将一刻不停地转化成商品并进入资本主义形式（从更深刻的意义上说，就是资本本身，就如“社会关系”一样）之中。然而，这一过程包含了一个既作用于个人又作用于集体的无法解决的难题（这一对立又一次看似与我们毫无关系）。正

^① 思考“现实的矛盾”的可能性是马克思主义辩证法的试金石。参见亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）：《形式逻辑学和辩证逻辑学》（*Logique formelle et logique dialectique*），第三版，巴黎，Sociales 出版社，1982；皮埃尔·雷蒙德（Pierre Raymond）：《辩证唯物主义与逻辑学》（*Matérialisme dialectique et logique*），巴黎，Maspero 出版社，1977。这种可能是备受争议的，尤其是卢西奥·科莱蒂（Lucio Colletti）在《马克思主义的没落》（*Le déclin du marxisme*）一书中的《辩证矛盾和非矛盾》（“*Contradiction dialectique et non-contradiction*”）一文，巴黎，PUF 出版社，1984。他的新理论甚至成了阿尔都塞的研究对象。

是这个物质的不可能性使扭转资本主义的趋势在任何时候都成为必要。

这样，矛盾、时间性、社会化三个问题就丝毫不能分离了。我们能看出其意义所在，这也正是自狄尔泰（Dilthey）和海德格尔以来的传统哲学所说的历史性理论。人类历史进程曾被想当然地看成是被一个唯一的“思想”或唯一的伟大历史记叙集合起来的整体，然而建立在这样的历史进程观之上的终极目的或意义的问题已经被每一个现在随时提出的因果关系问题或历史力量的相互作用问题取代了。在这方面马克思的重要性在于自斯宾诺莎的努力以来，历史性问题（或者说对运动、不稳定性和从现状到变化的趋向的分析）第一次在实践领域而非在意识领域被提出来，第一次从生产和生产条件出发而非从理论或精神生活出发被提出来。然而，与唯心主义提出的警告相反，这不是要将自然决定论限制到历史因果论上，更不是要用自然决定论代替历史因果论。就像在《关于费尔巴哈的提纲》中一样，我们又一次超脱了主观主义和“旧唯物主义”的交替，但这一次是坦率地站在唯物主义一边的，至少是站在内在性的一边。这里，矛盾就成为比实践更加具有决定意义的因素（矛盾是包含实践的）。

但是，一个历史性概念如“现实的矛盾”（这个问题当今也有几种不同的发展倾向）是如何与“历史整体性”的理论（由发展的各个时期以及连续的革命构成）共存的问题仍然没有得到解决，甚至变得更加矛盾。然而在1871年，马克思重新碰到了历史的

“坏的方面”，就像我已经说过的那样，其结果是他放弃了他正在进行的工作。从此他一刻不停地研究，但没能完成，没能做出任何“结论”。事实上，根本就不会有结论。

然而这一形势带来的质疑却值得研究。我们至少知道其中两项质疑。第一项同时由两个事件引起：在共产国际巴枯宁反对“马克思主义专政”，马克思反对李卜克内西和倍倍尔于1875年为德国社会主义者统一大会所写的《行动纲领》。这导致了后来马克思主义中所谓的“过渡”问题。第二项是随后来自俄国的民粹主义和社会主义理论家的质疑，他们在“农村公社”的未来问题上质疑马克思。这一质疑提出了“非资本主义的发展”问题。这两项质疑都没有怀疑因果论，但二者都使马克思和马克思辩证法与时间描述的关系发生了动摇。

经济主义的真理（辩证法Ⅲ）

在巴黎公社被镇压和共产国际解散（宣布于1876年，但事实上于1872年的海牙会议上就解散了）之后的几年里，尽管马克思竭力宣传“无产阶级政治”，甚至把它作为《资本论》的科学基础，“无产阶级政治”在“工人运动”或“革命运动”意识形态中还是没有稳固的一席之地。那时居主导地位的是议会的或反议会的修正主义和工联主义。这里最值得一提的是一些“马克思主义”政党的形成，都以德国的社会民主原则为自己的原则。在拉萨尔

(Lassalle, 马克思的老对手, 和马克思一样也是 1848 年革命的领导者) 去世及德意志帝国建立后, 在马克思的学生李卜克内西与倍倍尔的推动下, 他们在哥达 (Gotha) 召开了会议。马克思阅读了这些受“科学社会主义”影响的行动纲领, 发现围绕“人民国家” (Volksstaat) 的思想建立起来的科学社会主义事实上把全部劳动产品再分配的空想与“国家宗教”联系起来, 后者甚至不排除民族主义。马克思不久前刚刚受到巴枯宁的激烈抨击, 巴枯宁认为马克思主义中有两大专政计划: 领导人对军人的“科学性”专政 (政党以国家为榜样, 并把国家作为斗争对象), 工人对其他被剥削阶级 (尤其是农民) 的“社会性”专政, 于是有了工业国对农业国如俄国的专政。这样一来马克思在他的支持者和他的反对者之间腹背受敌^①……马克思主义为革命阶级提供了摆脱要么加入资产阶级政治的“民主”要么加入反政治的无政府主义 (或无政府工联主义) 的两难境地的方法, 真正意义上的马克思主义政治是否存在的疑问此时又突然显现出来。

然而从某种意义上说, 马克思已经提前回答了这个问题。除了从历史运动本身产生出来的马克思主义政治外, 再没有别的什

^① 主要的文献是马克思在巴枯宁发表于 1873 年的《国家主义和无政府状态》和 1875 年的《德国工人党行动纲领》上的批注。在《国家主义和无政府状态》上的批注直到 20 世纪才与马克思的其他手稿一起出版 (主要在《马克思恩格斯全集》的第十八卷, 597~642 页, 柏林, Dietz Verlag 出版社, 1964)。而在《德国工人党行动纲领》上的批注则被当时的德国社会民主党领导人相互传阅 (马克思后来表示将这些批注公之于世毫无用处, 因为信仰社会主义的工人们已经从行动纲领中读出了文字以外的东西, 即革命基础), 20 年后恩格斯在自己的《爱尔福特纲领的批判》(1892 年) 中引用了这些批注。

么马克思主义政治了。他以巴黎公社发明的直接民主为例，这个“工人阶级最终找到的政府形式”（《法兰西内战》）成为他定义无产阶级专政的核心。但马克思的这一回答并不能使我们明白为什么那么多的工人和军人都追随了别的意识形态或别的“体系”，为什么在资产阶级国家面前必须有一个组织或机构来教育他们，使他们遵守纪律。总之，我们距离能带来共产主义的“普遍阶级”还很遥远……

国家的消亡

对这个问题，马克思对巴枯宁和哥达纲领的评注都没有直接回答，但引入了“过渡”这一概念作为间接回答：“资本主义和社会主义将彼此的革命性变革放错了位置，这样就出现了一个政治过渡时期，国家只能是无产阶级革命专制。”^①在不久前，他划清了“共产主义社会的两阶段”：第一阶段中总是充斥着商品交换，社会劳动的组织原则体现在工资形式上；第二阶段里“个体对社会分工奴化的依附终将消亡”，并且“工作不仅只是生存的手段，还将成为第一生活需要”，这会“彻底超越贵族权利的界线”按“各尽所能，各取所需”的原则调节社会关系。所有这些迹象都预

^① 《德国工人党纲领旁注》(Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand)，出自马克思和恩格斯的《哥达和爱尔福特纲领的批判》(*Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*)，34页，巴黎， Sociales出版社，1950。关于“无产阶级专政”的理论参见我写的《马克思主义的批评词典》(*Dictionnaire critique du marxisme*)一文，同前书，以及让·罗布兰(Jean Robelin)的《马克思主义和社会化》(*Marxisme et socialisation*)，同前书。

示着向共产主义过渡中表现出的国家衰退，甚至可以说：预言了一个历史时刻（不管其时间长短）的到来，以国家消亡为内容的人民政治即将展开。

在这些迹象中，正统的马克思主义传统（特别是20世纪20年代以来社会主义国家的国家马克思主义传统）酝酿了从“过渡时期”到“没有阶级”的社会的各阶段或各状态演变的理论萌芽，该理论推出的社会主义定义从而达到顶点，社会主义有别于共产主义，作为一种特殊的“生产方式”，已经随着社会主义国家体制本身的发展而日益黯淡下去。有别于权力的合法功能（马克思称之为“辩护论”），这种用法已经自然地纳入变化的框架。我不认为这是马克思本人所注意到的，因为“社会生产方式”的思想与共产主义将取代资本主义的原则完全矛盾，而社会主义国家或者后革命时期的所有群众国家思想，却重新犯了倍倍尔和李卜克内西批评过的错误，这一点亨利·列斐伏尔有过论述。^①反之，很显然，这里被称作时期或阶段的“资本主义社会和共产主义社会”之间的空间也即纯粹政治空间。所有这些词汇只体现了“革命实践的回归”，只不过此次是变革时代有组织的活动而已。这个时代仿佛要对外开放和自我膨胀，要在旧的物质条件下（列宁后来用透彻的话语称之为“国家或非国家”，明确地阐明了问题的性质，而不是给出答案），在过去和现实中由一个“没有阶级的”社会取

^① 亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre）：《论国家》（*De l'Etat*），第二卷，《从黑格尔到毛泽东的马克思主义国家理论》（*Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*），巴黎，UGE出版社，《10/18》文集，1976。

代。同样，与冒进态度和逐步成熟观都不同的是，马克思窥视到所谓“过渡”乃是历史上的“非现代性”自己的政治表象，但这一概念却一直被他归为“暂时性”之列。

俄罗斯公社

马克思在几年后给俄罗斯民粹主义和社会主义代表们的书信使我们可以公开实施比较。马克思在刚刚与巴枯宁的“发达工业国家对落后国家准备实施霸权”的论调斗争后（我们还记得他在《资本论》第一版的前言中写到：发达工业国家“将自己的前途演示给了”落后国家），就又不得不去解决《资本论》在俄罗斯读者中引发的两派争论：一派是倾向法则的拥护者（资本被劳动者剥夺后，小业主的财产又被资本剥夺），他本人将该法则解释为“历史的必然命运”，因而得出结论认为俄国的资本主义发展是社会主义的先决条件；另一派则将“农村合作公社”视为今天被称为“非资本主义发展”的萌芽，认为这是共产主义的第一阶段。马克思于1877年第一次在原则中作出回答^①，1881年又应“劳动解放”团体负责人维·伊·查苏利奇（Vera Zassoulitch）的要求重新回答。我们知道他写了4页纸，而给维·伊·查苏利奇寄去的只是

^① 指致《祖国纪事》（*Les Annales de la patrie*）杂志编辑部的信《给米海洛夫斯基的信》（*Lettre à Mikhaïlovski*）。该文可以在莫里斯·高德里耶（Maurice Godelier）编的文集《前资本主义社会：马克思、恩格斯、列正文选》（*Sur les sociétés précapitalistes, Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*）中找到；349页，引用部分，巴黎，社会出版社，1970。

简明扼要的答复。^① 所有这些文章的思想是相同的，令人惊讶的是不管对错这一思想没有任何模糊之处；而同样令人惊讶的是马克思撰写时并不困难，但并不轻易承认观点出自他本人之手。^②

首先，《资本论》中的倾向法则不能脱离历史环境：“只有将纯理论和俄国的现实结合起来才能对它进行讨论……很多人相信在俄国解散公社财产有历史必要性，可他们绝对无法用我分析西欧必然的进程的方法去进行论证，他们需要提供些新的论据，要给出和我完全不同的才行。”

其次，农村公社（这一称谓是沙皇政府在1861年取消农奴制后确定的）内部非商品经济和服务市场的生产二者间存在明显的矛盾（一个内在二元论），这个矛盾完全有可能被国家及资本主义体制所加剧或操纵，从而导致农村公社的解体（也就是部分农民变为经营者，其他人成为农业、工业无产者），如果该进程不中止：“就需要来一场革命，来挽救俄国公社。”

最后，也是第三点，团体的形式（不是靠血缘维系的自由人的社会团体）经历特殊的进化（“历史上前无古人、独一无二的

① “亲爱的女公民，最近10年来定期发作的神经痛妨碍了我，使我不能较早地答复您2月16日的来信……”（出处同上，318~342页）我们注意到所有这些信都是用法文写的，马克思已经学会阅读俄文，但还不能使用俄文写作。

② 同时，恩格斯在阅读了史学家乔治·莫雷（Georg Maurer）关于德国旧团体的著作后也给出了类似的评价 [参考恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》（*L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*），323页引用部分，巴黎，Editions Sociales出版社，1975]，这些著作还受摩尔根的《古代社会》（*Ancien Society*）（1877）[法文翻译本由拉乌尔·马卡里于斯（Raoul Makarius）翻译，巴黎，Anthropos出版社，1985]中的人类学进化主义的影响，马克思对该书作者非常钦佩。

情况”)后保留下来,是对古代的仿效:但这种仿古可以为“俄国的复兴”服务,也就是服务于共产主义社会建设,在曾贯穿西方资本主义的“对抗”、“危机”、“冲突”和“混乱”中建设经济,俄国可以从周围借鉴方法,靠最发达的资本主义生产力实现现代化。

这些著述所建议的是历史发展的多种具体途径,然而这一思想离不开抽象的假设:认为历史上在不同的社会构成中存在多种现代“时期”,一些时期表现为逐步的发展,而在另一些时期则能实现从最古老到最新的急速跨越。正如阿尔都塞后来所说的那样,这种“多途径决定”是历史特殊性,不会遵循预先确定的路线,而是取决于同一环境下毫不相干的历史政治诸因素对生产方式的发展趋势所作出的反应方式。

反进化论吗?

这样在外来问题的压力下(可能也是来自人们对他本人的某些话的正确性以及“马克思主义者们”如何运用这些话的怀疑),情况急转直下,马克思的经济主义从它的对立面诞生了:从所有反进化论假设中诞生了。具有讽刺意味的这一理论我们可以称之为马克思主义辩证法的第三时期。可是怎么能够忽视在对巴枯宁、倍倍尔和维·伊·查苏利奇的回答中存在的统一性呢?每个回答都是其他回答的互逆命题:在这里,当出现政治裂变后,新情况总要去旧条件中去探索道路,在那里,旧的东西要跳跃到

最新事物中，对“反潮流”的成果加以利用。

马克思本人的这些话语是私人的，几乎是秘密的，有时是修正过的，因此并非完全统一，首先和《资本论》中真正的矛盾分析不统一，而且他20年前在《政治经济学》中结合普遍历史发展的唯一主线介绍他的因果性图式时，所使用过的某些词汇也与他今天的某些话语有出入，对此我们又怎么能够忽视呢？马克思写道：“一个社会，在它所能包容的所有生产力量发展之前，是绝不会消散的……这就是为什么人类永远只提出些自己有能力解决的问题……”现在“……对于我的批判这些却远远不够，应该把我对西欧资本主义的形成史变成普遍的历史哲学理论，运用到所有民族（不管他们所处的历史状况如何）以便最后形成经济，在社会生产力大幅度提高的情况下使人类最全面地发展。可是我得向社会变革道歉，（同时我又感到既非常荣幸，又非常耻辱）……类似惊人的事件发生在不同的历史环境，把结果搞得一团糟（不管受雇佣者们是否壮大）。在研究了每次进化并对其进行比较后，我们就能很快发现这一现象的关键，这是某个妄图超越历史的普遍万能理论所无法做到的。”^① “一般的”资本主义也不存在，有的只是各种资本主义交流冲突而产生的一种“历史资本主义”^②，同样，普遍的历史也不存在，存在的只有特殊的历史性。

^① 《给米海洛夫斯基的信》。

^② 伊曼纽尔·沃勒斯坦 (I. Wallerstein): 《历史资本主义》(Le Capitalisme historique), 巴黎, La Découverte 出版社, Repères 丛书, 1985。

我们或许不能就此澄清问题：如此的校正难道不该在“历史唯物主义”的其他方面产生影响吗？当然，它首先会在《政治经济学批判》中得到体现，该书的前言把“超级组织的混乱”描写成为“经济基础变化”的恶果。“环境”、“替代”、“二元主义”等等诸如此类的概念促使我们想到：国家和意识形态反过来又会作用于经济，甚至在特定的条件下成为“基础”的基础，那么这些概念又是什么意思呢？可能没有任何一位理论家能够在—有新发现时就重新改写自我：或是因为缺少力量，或是因为没有这份愿望，或是因为抽不出时间……这种工作得由他人代劳，这里倒有必要说明一下，“意识对行为的反作用”，经济主义的真正意义（也就是说经济的趋势只能通过它的反面来实现：意识形态、“世界观”，包括无产阶级的世界观），这些恰恰是19世纪80年代恩格斯研究的思路。的确，历经百年后，当历史灰暗的一面重新摆在我们面前时，马克思主义者们依旧还在那里苦苦埋头研究。



恩格斯

弗里德里希·恩格斯（1820—1885年）和马克思长达40年的合作使他们无法共同进行二元论分析（“善良的辩证法主义者”马克思和“冷酷的唯物主义者”恩格斯），但我们并不会因此否认两人聪明才智合作的独创性，这也不会影响我们去衡量

恩格斯给马克思主义问题带来的变革的意义。恩格斯主要是在1844年发表意见的，当时他发表了《英国工人阶级状况》，把雇佣制批判为人类本性的异变，在这一问题上，他比马克思同一时期以及1875年以后的观点还要全面。

事实上是恩格斯对“历史唯物主义”进行了系统的描述，是他将革命策略、形势分析和政治经济批判融合起来。对我们来说，最有意思的是《反杜林论》（1878年）中意识形态的重新使用，恩格斯首先围绕权利和精神“永恒的真理”给认识论下了定义，随后出版的《自然辩证法》[参考恩格斯的《自然辩证法》（*Dialectique de la nature*），巴黎，Editions Sociales出版社，1952]中这个定义实际上走向了《德意志意识形态》的反面：与意识形态没有自己的历史观点迥异，认识论结合到思想史中，以唯物主义和唯心主义的矛盾为主线，由多种条件决定形而上学思维方式（恩格斯曾称之为“知性”）和辩证法思维方式二者的矛盾（恩格斯曾称之为“理性”）。现在大学哲学研究中应该使马克思具有科学性，但是这一计划却因为其内部的悖谬被搁置了，而且主要问题还在于无产阶级意识形态或者说共产主义世界观的神秘性，恩格斯更倾向于共产主义世界观的说法，因为这样可以回避“唯物主义意识形态”这一概念。后期的文章[《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，（1888年）；《论原始基督教的历史》（1894—1895年）；以及和考茨基于1886年共同完成的《法学家的社会主义》（*Socialisme*

de juristes) 一文] 着重讨论的是问题的两个方面：关于世界的主导观念的更迭问题，也即从一种宗教思想发展到世俗思想（主要是法律思想），以及由此引出的阶级斗争基础上的世界政治观，大众和国家关系中群众信仰的形成等问题。这样，历史唯物主义就有了研究对象和研究范围。

列宁是哲学家吗？

从“辩证唯物主义”被确定为“马克思列宁主义”起（尽管其“缔造者”的遗体已经用香料处理过陈列在莫斯科红场的纪念馆），列宁的思想——被千万评论家从他的四十七卷《列宁全集》中节选的部分——就变成了哲学之外的东西：成为唯一的参考和唯一正确的说法。今天的研究活动却是反方向的 [最近有位评论家认为那是心理病理学个案——多米尼克·考拉 (Dominique Colas)：《列宁主义》(Le Léninisme)，巴黎，PUF 出版社，1982]，的确，在他所处的环境和经济中去研究列宁的观点还需要很长时间。

马克思主义研究中有两位在各方面都难以达成共识的法国哲学家分析过列宁和哲学的关系，他们的研究方法非常灵活，亨利·列斐伏尔 [《认识列宁的思想》(Pour connaître la pensée de Lénine)，巴黎，Bordas 出版社，1957；以及他与诺伯特·古

德曼 (Norbert Guterman) 合著的《黑格尔的辩证法手册》(*Cahiers sur la dialectique de Hegel*)，巴黎，NRF 出版社，1938] 依靠的是 1915—1916 年列宁未发表的著作，当时列宁阅读的是古典哲学家的作品，主要是黑格尔的，还有克劳赛维茨的，他按辩证的思维方式把战争当成一个过程，是政治矛盾的延续（参考《列宁全集》，第三十八卷）。路易·阿尔都塞 [《列宁和哲学》(*Lénine et la philosophie*)，巴黎，Maspero 出版社，1969] 和多米尼克·勒古 (Dominique Lecourt) [《危机及其问题》(*Une crise et son enjeu*)，巴黎，Maspero 出版社，1973] 也先后参与研究，阿尔都塞从《唯物主义和经验批判主义》(*Matérialisme et empiriscriticisme*) 中 (1908, 《列宁全集》，第十四卷) 探询哲学的现实概念，在错综复杂的环境中划清唯物主义和唯心主义之间的界线，认为科学和政治互相决定。

不过，列宁还思考了其他一些哲学问题，最有意思的大概是以下这些：

(1) 重新整理《怎么办？》中 (1902, 《列宁全集》，第五卷) 尝试探讨过的“普遍阶级”的无产阶级思想，反对“革命随意性”的观点，认为民主革命应由知识分子领导。[1905 年革命后，有人引用罗莎·卢森堡的反驳，向他发难：《民众罢工：政党和工会》(*Grève de masse, parti et syndicat*)，第一卷，巴黎，Petite collection Maspero 出版社，1976]

(2) 另一个极端上，对社会革命矛盾的理论研究工作（“国

家”和“非国家”，雇佣工作和自由工作）从最初的空想主义 [《革命状况》(*L'Etat de la Révolution*), 1917, 《列宁全集》，第二十五卷] 发展到最近对合作制的思考 (1923, 《列宁全集》，第二十三卷)。同样可以参考：罗伯特·林哈特 (Robert Linhart)：《列宁，农民，泰勒》(*Lénine, les paysans, Taylor*)，巴黎，Seuil 出版社，1976；莫什·列文 (Moshe Lewin)：《列宁最后的斗争》(*Le Dernier Combat de Lénine*)，巴黎，Editions de Minuit 出版社，1978。



第 5 章

科学与革命

我确信，读到这里的读者（至少）要提出两点批评。

首先，读者会认为我从对马克思各种思想的叙述转向了“与马克思”的讨论，但是并没有明确地指明二者之间的转变何时进行。这样我就有了便利条件，可以在文章中发表“见解”，以解释其没有讲的话，至少是那些含蓄的话。

其次，读者还会认为我并没有真正地阐述马克思的学说：如果我们不是通过其他渠道对马克思有所了解，就不会知道他是如何定义阶级斗争，并建立其普遍性及其作为“历史发展动力”的论断的，也不会认识他是怎样论证资本主义危机的不可避免性及社会主义（或共产主义）是资本主义危机的唯一出路的，等等。

并且，我的介绍也没能帮助读者明白马克思在何处出了错误，错误的缘由何在，以及马克思主义的某些环节能否被“挽救”，它与民主、生态学、生物伦理学是否相融，等等。

我从后一个批评谈起，来进行有罪辩护。既然对分析马克思研究哲学以及哲学作用于马克思的方式感兴趣，我就需要不仅仅摆脱“系统”的观点，还要摆脱学说的观点。哲学不等于学说，它所说的不是关于自然、意识和历史的观点或定理抑或规律……尤其不是对这些观点或者规律之中最为普遍原理的简单陈述。这一点在此处异常重要，因为认为阶级斗争与经济、人类学、政治和意识理论紧密相连的“全面综合”的观点完完全全地属于国际共产主义运动中的达美特 (*diamat*) 体系 (更准确地说，尽管一样微妙，“普及”的理想却盛行于众多的达美特批判中)，这个体系不久之前得到正式承认。毫无疑问，从思想史角度来看，这一形态本身是有趣的，它表现出马克思思想中的某些鼓动成分，恩格斯的鼓动成分更加坚决 (他曾面对着 19 世纪后三分之一时期的各种“意识理论”、“自然哲学”及“文化科学”的挑战，他不得不与这些思想较量)。并且，这一形态在主教大学的新托马斯主义者中拥有最为虔诚的追随者 [在史坦尼斯拉·勃勒东 (Stanislas Breton) 的《从罗马到巴黎：哲学之旅程》 (*De Rome à Paris, Itinéraire philosophique*, 巴黎, Desclée de Brouwer 出版社,

1992) 中可以读到这一段惊人的插曲]。

与学说的观点坚决地分道扬镳后，我就想探讨一下某些统率马克思思想的问题——因为如果像他在《德意志意识形态》中所提出的那样（上一引文第11页），“各种玄虚”在被回答之前就已经包含在问题之中，那么真相（即各种认识）岂不更应如此？这样，就有必要再从内部来把握不断“转移的路线”（指这部分问题的各种路线）的理论运动。为此我选择了三条我认为最重要的路线（其他的选择当然也是可能的）。

三条哲学路线

第一条路线来自于对“人类本质”的传统定义的批判，不论是唯灵论、唯心论的定义，还是唯物主义、感觉主义的定义（阿尔都塞曾提议称之为理论人文主义，我们也可以叫它思辨人类学），该路线牵涉到社会关系的疑难问题。然而，是以在两种观点之间的摇摆不定为代价的：一种是完全消极的、活动主义的，也就是《关于费尔巴哈的提纲》中认为关系即实践的 realistic 的观点；另一种是建设性的、实证的，也就是《德意志意识形态》中的观点，它与劳动分工、贸易或联系——即生产力的发展形式相符合。在某种情况下，我们可以说，只有在旧世界完全退出后，或者也可以说是在事实上已经存在的完全的新世界建立起来后，人类社

会（共产主义）才会建立起来。在一种情况下，革命实践胜过所有思想（真理只是其众多时机之一）。在另一种情况下，即便它服从于思想，至少也会由一种历史科学展现出其来龙去脉。革命或科学（科学中的革命或革命的科学）是词汇的选择，而从根本上讲，马克思从未对选择做出过决断。也就是说，他从不赞成舍弃其一而迎合另一个：这是其知识分子毫不妥协的标志。

第二条路线被嫁接至第一条路线上：它来源于一种对“意识”的错觉和意图的批判，以其异化的形式（既是朝向“物”的异化，向商品流通拜物教的异化；也是朝向“人”的异化，向司法程序拜物教的异化——尽管我承认对马克思而言，“人”这一概念的地位很不确定），一直发展至一种主体构成的问题。这第二条路线不是线性的，具有显著的分支特点（不再使用意识形态的提法）。它经过一系列分析：对意识的“社会前景”（指个体转换关系及其历史局限的社会前景）的分析，对智力差别及思想外部内部的支配条件的分析，最后，是对个体及其“财产”之间等值象征性结构的分析，在商品交换和（私人）权利中该结构是相同的。

最后是第三条路线：它从一种发明的因果模式（因为在对历史的解释中推翻了意识或各种精神力量的第一性，但给予它们一个“中介”的地位，一个在生产方式效能中的从属地位，所以从这一意义上讲，该路线是唯物主义的）走向一种时间性辩证法，

而后者又内化于历史力量（它们并不是“物”！）的游戏中。马克思哲学中有不少该辩证法的草样，其中主要的一种是《资本论》占很大篇幅的“现实矛盾”论，即社会主义化的趋势与反趋势，或相互包围的集体的对立实现。如果在阅读马克思最后那些文本的过程中愿意冒点险的话，也可以将所有的注意力集中于从资本主义向共产主义过渡的观点（此时，革命实践惊人地返回至“社会构成的科学”所完全占据的空间），就像集中于交替的、独特的发展道路的观点那样，并且一次针对进化论的内部批判也酝酿于其中。

第三条路线的困难就在于一种时间辩证法是通过其反面显露出来的，这在大部分马克思的一般文章中都多有体现（但最后它们寥寥无几）：包括人类世界史的观点，以及生产方式及社会构成的上升的进步的演进线。此处应当诚实地承认这种既“唯物”又“辩证”的进化论与现实矛盾的分析一样，也完全是马克思主义的——历史地看，它甚至还有更多的身份要去辨明与马克思主义的关系。当马克思说出那句著名的风趣话语时（恩格斯在1882年11月给伯恩斯坦的信中曾经提及），毫无疑问，他已经想到了这一点，他说：“我不是马克思主义者，这一点是确定的。”葛兰西也看到了这一点，在其1917年的文章中他写道：“反对《资本论》

的大革命”^①……除此之外，《资本论》是马克思诸多著述之中两种观点间冲突表现得最为强烈的一个。很明显，所有这一切的关键就是要知道：正如《资本论》第三卷中历史哲学完全符合唯物论传统的观点所说的那样，后资本主义时代的无阶级社会是否将成为必然王国向自由王国的过渡阶段^②，或者（当前的）为了共产主义的斗争是否代表着一种自由必要的变异（即其自身物质条件下的一次解放运动的发生）。

未完成的著作

我们还是回到读者可能给我提出的第一个反对意见上来吧。我已说过，将马克思的著作当作哲学来释读就必须走近其学说，并优先考虑各种概念，且把它们的构建、解构、重建的运动上升为问题研究。我认为不必担心是否缺乏条理，而应该更进一步说该学说并不存在。它到底将在何处？也就是说，在哪些文章中？我们知道“他不曾有足够的时间完成学说”，而且此处的问题远不是区分是年轻的马克思还是年老的马克思，是哲学家或是学者，

^① 葛兰西：《政治报告》（*Ecrits politiques*），第一册（1914—1920），Gallimard出版社；或者参见葛兰西的《文论》[*Textes*，由安德烈·托赛尔（André Tosel）选定并出品]，巴黎，Messidor/Sociales出版社，1983。

^② 同时参见恩格斯：《反杜林论》（《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》），E. 鲍提若里（E. Bottigelli）译，322~324页，巴黎，Sociales出版社，1950。

我们所拥有的，是一些概要（《政治经济学批判》导言），一些（伟大的）宣言，一些衔接紧密的、不会休止的长稿，并且我们记得：马克思自己从未出版他的著作（如《德意志意识形态》及《1857—1858年经济学手稿》）。没有什么学说，有的只是一些片段（另外还有一些分析，及一些证明）。

但愿大家能理解我的看法：在我看来，马克思并不是尚未定型的“后现代”哲学家，我不认为其思想来自于他未完成的精密研究，我更觉得由于所做的纠正来得较快，所以他从未有时间来考虑建立一种学说。各种结论因这纠正而提早，针对各种结论的批判也因它而提前出现。这是不是一种才智嗜好呢？或许是，但是这一嗜好服务于双重伦理：理论家（学者）的伦理和革命者的伦理。我们又遇到了相同的词语。马克思“非常巧妙地编写”其结论，这一方面他表现得太像理论家。而不论是屈服于厄运，还是无视灾难，他都仿佛什么也没发生似的继续前行，这又太像一位革命者，对救世主不抱希望（尽管后者毋庸置疑地属于他的思想的言下之意：但是一位理论家或政治家的特征不是取决于他拒绝什么，哪怕他的一部分生命力来自于其中，即便被拒绝的东西——例如宗教——属于可以传到一些“信奉者”和“后继者”的耳中的那一部分），这又表现得太像学者，太像革命者。

但是我们有权释读马克思的含蓄之词，当然不是将其只言片

语当成可以随意重洗的扑克牌，而应该着眼于探讨其“问题”、“公理体系”及其“哲学”，以彻底弄清它们（得出矛盾、局限及缺口突破）。如此，在一个全新的形势下，我们明白在哪些方面我们可以赞成或反对他。实际上，他所要做的只是回答如何在同一生产方式中寻求“居统治地位的生产方式”的替换问题（它更是一种流通方式，一种连接方式，一种代表方式）……因此其思想我们是拿来用的！

赞成与反对马克思

不得不承认，现在看来马克思主义是一门不太确定的哲学。做出这一论断是因为马克思哲学正处于与“历史马克思主义”分离的艰难而持久的过程中，而该分离过程必须克服意识形态运用在整整一个世纪中所积累下来的障碍。然而，并不是说马克思哲学应当回到其出发点，相反，它应从其自身历史中学习，并在克服障碍的过程中进行自我转变。今天那些准备把马克思思想哲学化的人不应该只是亦步亦趋地研究马克思，而应该研究马克思主义：也不要仅仅满足于记录马克思留下的优美言语，还必须思考它们所带来的双重影响——即对其拥护者和其反对者同时产生的影响。

这还在于今天马克思哲学既不是一种组织学说，也不是一种

大学哲学。我所提及的一个世纪周期（1890—1990年）标志着马克思主义与任一组织之间的互相附属性的结束，特别是与国家的互相依附。但是马克思主义与各种政治组织间联系的解除并没有使得向大学哲学方向的转变就此变得更加容易，或许是因为大学哲学在分析其自身的反马克思主义上要花费很长的时间。在这里正面或负面问题依然悬而未决：即便是某种大学哲学的前途也是个未知数，马克思的一些思想在该危机的解决中所起的作用不能先验地确定。然而必须做一些假设，使我有理由认为（正如我开始所说）：21世纪到来后，人们将在千差万别的地方阅读并研究马克思的著作。我们也会看到，每一个假设同时也是反对马克思的一个理由：但必须遵循一种“决定性否定”的关系，也就是说，从马克思自己的文章中引出问题，唯有在某些明确的方面持有与其论断相反的意见才能发展这些问题。

第一，现行哲学实践与非哲学的对立始终存在。哲学的历史由某些更新构成，与它较量的外在性对哲学越是缺乏条理，这些更新就越有意义。马克思使辩证法的各种范畴所经受的改变是哲学思想“迁移”的最为清楚的范例，促使辩证法从他的他者出发重新整理自己的话语形式。但是这一转移尽管开展得是那样坚决，却没有完成：他还没有做好准备，因为这里所研究的陌生领域，即历史，无时无刻不在改变面貌。人类不能把尚未解决的问题

抛弃。

第二，历史性问题，这是最开放的现实问题之一。其中包含的由各种历史哲学宣布的社会关系的普遍化从此成了一个既定事实：只存在唯一的技术、政治、交流和力量关系的空间。但这一普遍性并不意味着人道化和理性化，与它同时出现的是比以前更为剧烈的排斥和分化。某些道德言论将这一情况与司法宗教原则的重新表述对立起来，如果将这些道德主张搁置一旁的话，似乎就只有两种可能性了：或者返回“人人皆为对手的战斗”的观点（霍布斯曾经说到过），该观点号召建立一种外部限制力量；或者把历史性延伸到自然因素（它在当前生命哲学的回复中似乎已显露出来）。第三种可能，马克思已经建立了其雏形：从内在于各种历史制度的力量关系对其改变进行思考（或更确切地说，是“改变之改变”，因此也就是可立即观察到的改变的交替），这不仅以回顾的方式进行，更是以展望或者说是一种推测的方式进行。在此处，与被马克思及其继承者们反复采用过的倒转模式和线性演变模式相反，我们应该解放马克思思想中渐渐明确的第三种概念：趋势及其内在矛盾的概念。

第三，一种批判哲学并不仅仅是一种对历史所展现的意外的反思；作为智力活动，它必须考虑其自身的规定性（按一种很旧的措辞来说，就是“观点之观点”或“思想之思想”）。在这一方

面，由于马克思所勾勒出轮廓的理论化的意识形态的原因，他所处的情况最不稳定。我曾说过：哲学在这一概念上不会，或者说很难谅解他，事实上，这成为了一个持久的、有时甚至公开化的障碍 [保罗·利科尔 (Paul Ricoeur) 的书《关于意识形态和乌托邦的演说集》(*Lectures on Ideology and Utopia*)^① 就是一个不错的新例]。意识形态为哲学指定其构成元素，不仅是作为一种内在的“未被思考的东西”，而且是作为一种社会利益、智力差别的关系，和理性、非理性之间永远不可消除的简单对立关系。意识形态是哲学自身限定的唯物主义名称。然而，马克思主义最明显的软肋就在于其自身意识形态的功能、其“历史意义”的理想化，及其转化为群众、党派和国家的世俗宗教时所体现出来的盲点。我们已经看到，造成该情况的原因之一就在于马克思青年时期把无产阶级意识形态与无产阶级革命实践对立起来，同时将无产阶级视作一种绝对存在者。这就是我们必须同时坚持两种反命题立场的原因：只要哲学对于自律所提出的真理问题在普遍性假想的分析中存在，它就将是马克思主义哲学；但是首先，它必须是反马克思的“马克思主义者”，并将否定马克思的意识形态作为其首要批判。

^① 纽约，Columbia University Press 出版社，1986；法译版，巴黎，Seuil 出版社，1997。

第四，马克思的哲学是介于黑格尔和弗洛伊德之间的联系的现代本体论典范，或者按照我的表达方式，这是一个超个人主义的典范。也就是说，它置身于个人主义（可能属于“方法论”）和有机论（或“社会学至上论”）的对立之外，这样就可以回顾历史并展现意识形态的功能。但是这不足以将其独到之处表现出来，因为联系既可以从内在性上思考，又可以从外在性上把握，甚至可以从自然性上理解。当代哲学中，一方面是相互主观性的主题（世界上不存在单独的“主体”，有的只是由多种主体构成的最初的群体），另一方面是复杂性的主题（其最吸引人的陈述隐蔽地建立于物理和生物的新结合之上）。马克思的思想在以上两种立场上都不可还原，因此，对其来说，超个人主义已经深深地被认作是与阶级斗争相关的事物，是同时区分劳动、思想和政治的“最终的”社会结构。在此，对支持或反对马克思的课题进行研究就是提出问题，不是关于“阶级斗争的结局”这一社会和谐永恒支柱问题，而是关于其内在局限问题，即某些超个人主义的形式，将该结局任意重新切割，并且绝对不可还原。与智力差别类似的“人类学差别”的重大问题（从性别差别开始）可以作为指引路线。但就在与马克思保持的距离之中，生产方式问题（从词语广义上说，也可以是“经济”问题）与一种从属方式问题（也就是“主体”构成的问题，它取决于象征结构的作用）之间衔接的模式

可能成为一种必需的参照。这正是因为它表达了对主观主义和自然主义的双重排斥，并周期性地将哲学引向辩证法思想。

最后是第五点，我曾尝试证明马克思哲学中关于社会关系的思想是与革命实践至上的观点唱反调（“世界之转变”、“反趋势”、“改变中的改变”）的。事实上，超个人主义首先是指争取自由和平等的反抗运动中个人与群体之间的相互性。在马克思笔下，关于资本主义剥削的个性是反抗统治的事实根据，他曾试图表明自己不是杜撰或无中生有，因为它早已开始。我们可以承认：马克思重新考虑世界史的历史分期是为了建立这一论断，这也使他有理由相信“底层人民”的斗争来自于群体历史的深层。

然而，我们的分析应该更深入一步，因为如果马克思只是造反的思想家，他一直反对乌托邦的方向就会完全迷失。在这一点上，对乌托邦的反对从来没有要求返回乌托邦精神所代表的充满想象的造反的力量之内。我们越是承认意识形态中存在政治因素和政治物质，越是坚决反对马克思主义中的实证论部分，上述观点就越是成立。这只会更加突出马克思在反乌托邦的双重运动中的疑问：“实践”和“辩证法”这两个词分别指什么？这正是我称作现时行动的东西，我曾尝试将其作为一种构成“现时”的物质条件的理论性认识来分析。长期以来人们把反抗的减少视为科学，或将科学视为反抗的减少，现在辩证法可能要确定科学与反抗二

者“联结”这个无限开放的问题了 [让-克劳德·米尔内在《证明》(Constat, 巴黎, Verdier 出版社, 1992) 中使用过“联结”一词], 其目的并不是将马克思重新引向一项无足轻重的计划, 而是让他扮演联结哲学与政治的传递者这样无法逾越的重要角色。



在马克思及其继承者、评论者们的卷帙浩繁的著作中辨明方向绝非易事。除了一些专业的图书管理员之外，没有人能声称已拥有全部的资料，即便只限于某一种语言也不可能（尽管马克思主义的影响力在各国有着不同程度的衰退，也并没有让事情变得简单，因为它使得多个版本的书籍和作品都变得难觅踪影，包括那些不一定是最差的新版本）。虽然有诸多障碍，我还是试着列出一些作品和参考书，作为对本书所提及书目的补充。法文版的作品当然会优先列出，但某些只有外文版的作品也将会列出。

1. 马克思的著作

问题具有两面性。一方面，正如前文所提及，马克思并未完成其作品，原因在于他当时工作条件上的某些限制、内在的某些

困难，以及马克思不断提出问题的治学态度，这种态度引导作者不断“重建”其理论，而不是草草收笔，因此就出现了众多的未发行的版本，其中一些自然也就成了可与已完成的文本相比肩的重要著作。另一方面，这些文本的出版（不仅仅是主要作品的选定，还牵涉到如何展示它们、如何排列组合的问题）一直是国家、政党，甚至大学的重要机构所代表的各种“趋势”间政治斗争的重要问题。《马克思恩格斯全集》（*Marx-Engels Gesamt Ausgabe*，简称为 *MEGA*）的出版曾两度被强行中断：第一次是在 20 世纪 30 年代，斯大林体制将俄国革命后梁赞诺夫（Riazanov）创办的出版公司全部肃清；第二次是因为“现实社会主义”在苏联和德意志民主共和国相继解体，从而（暂时）中断了《*MEGA II*》的出版，今天该项工作正由阿姆斯特丹的国际社会历史研究所进行。因此版本的选择并不是中立的：很有可能在相同的题目下文章却不相同。德文版中最常用的是 Dietz Verlag 出版社于 1961—1968 年间在柏林出版的《马克思恩格斯著作》（*Marx-Engels Werke*，38+2 册）。

除这些一般性的困难之外，还有一个法语特有的问题：在法语中，一直没有一个成体系的版本（不是指其完整程度，而是指从未有过一个像德语、俄语、英语、西班牙语各版本那样编年体的，汇集了所有公开出版的作品、文章以及通信的版本）。所以，以下四个版本从批评角度看都不够完整，并且都有缺陷，它们分

别是：

(1) 《马克思和恩格斯政治学、经济学和哲学著作》(OEuvres philosophiques, politiques et économiques de Marx et Engels), 莫里托尔 (Molitor) 译, 巴黎, Costes 出版社, 1946。(Champ Libre 出版社曾再版其中一部分)。

(2) 未完成的《马克思全集》(OEuvres complètes de Karl Marx) 和《弗里德里希·恩格斯全集》(OEuvres complètes de Friedrich Engels) 系列, Sociales 出版社出版(该出版社曾多次出版过其中某些文章的袖珍本)。

(3) 卡尔·马克思《文集》(OEuvres) 的四卷书是在马克西米连·鲁贝尔 (Maximilien Rubel) 的带领下由七星文库完成的, Gallimard 出版社出版(《经济学 I》, 1965 年;《经济学 II》, 1968 年;《哲学》, 1982 年;《政治学》, 1994 年)。

(4) 20 世纪 70 年代由 Roger Dangeville 出版社出版的再版或选集系列, 该系列出现于 Maspero 小型丛书和“10/18”丛书中(出版社总联盟)。自然也就产生了众多独立的版本或再版本。

总体看来, Sociales 出版社的译本 (La Dispute 出版社曾再版其部分文献) 和 Pléiade 的版本是最好的, 但是也有例外。

2. 一般作品

最近没有关于马克思生平的详细介绍, 我于是使用下列资料:

弗兰茨·梅林 (MEHRING Franz):《马克思传》(Karl Marx, Histoire de sa vie), 让·莫尔捷 (Jean Mortier) 译, 巴黎, Sociales 出版社, 1983。

达维德·梁赞诺夫 (RIAZANOV David):《恩格斯与马克思合传》(Marx et Engels), 巴黎, Anthropos 出版社, 1967。

让·布吕阿 (BRUHAT Jean):《马克思与恩格斯》(Marx et Engels), 巴黎, UGE 出版社, 1971 年再版。

鲍里斯·尼可拉维斯基 (NICOLAIEVSKI Boris)、赫尔芬·梅兴 (MAENCHEN Helfen):《马克思传》(La vie de Karl Marx), 巴黎, Table Ronde 出版社, 1997。

如果能够再阅读完吉尔勃特·巴迪亚 (Gilbert Badia) 和让·蒙替尔 (Jean Mortier) 领导, 由 Sociales 出版社出版的马克思和恩格斯的《书信集》(Correspondance), 则更有意义。

对于探究马克思的知识构成的作品, 以下几部无疑是最重要的: 奥古斯特·科尔努 (CORNU Auguste):《卡尔·马克思与弗里德里希·恩格斯》(Karl Marx et Friedrich Engels), 第一卷,《童年和青年时代》(Les années d'enfance et de jeunesse),《黑格尔左派于 1818—1820/1844》(La gauche hégélienne 1818—1820/1844), 巴黎, PUF 出版社, 1955; 第二卷,《从民主自由主义到共产主义》(Du libéralisme démocratique au communisme),《莱茵

报》(La ga Zette rhénane), 《法德年鉴(1842—1844)》(Les Annales franco-allemandes, 1842—1844), 巴黎, PUF 出版社, 1958; 第三卷, 《马克思在巴黎》(Marx à Paris), 巴黎, PUF 出版社, 1961; 第四卷, 《历史唯物主义的形成本》(La Formation du matérialisme historique), 巴黎, PUF 出版社, 1970。

对于“马克思主义”概念的构成及马克思和恩格斯的反应, 应该参阅乔治·郝伯特(HAUPTE Georges)在《历史和社会运动》(L'Historien et le mouvement social)一书中的《从马克思到马克思主义》(De Marx au marxisme)一文, 巴黎, Mapero 出版社, 1980; 关于马克思主义历史最优秀的著作是在艾瑞克·让·霍布斯邦(E. J. HOBBSAWM)的领导下, 由都灵的 Einaudi 出版社从 1978 年开始陆续出版的 5 卷书: 《马克思主义的历史》(Storia del marxismo)。

我们还可以参考:

莱斯扎克·克拉可夫斯基(KOLAKOWSKI Leszek): 《马克思主义的历史》(Histoire du marxisme), 第一卷《马克思, 恩格斯及其他先驱者》(Les Fondateurs. Marx, Engels et leurs prédécesseurs), 第二卷《黄金时代: 从考茨基到列宁》(L'Âge d'or: de Kausky à Lénine), 巴黎, Fayard 出版社, 1987。

勒内·加利索(Gallissot René): 《马克思主义的冒险》(Les Aventures du marxisme), 巴黎, Syros 出版社, 1984。

米歇尔·瓦卡卢利 (VAKALOULIS Michel)、让-玛丽·文森特 (VINCENT Jean-Marie): 《种种马克思主义之后的马克思》(Marx après les marxismes), 共 2 卷, 巴黎, L'Harmattan 出版社, 1997。

关于马克思主义哲学在西方的发展史, 安德烈·托赛尔 (TOSEL André) 的《哲学史》(Histoire de la philosophie) 中的《1917 年以来马克思主义在西欧的发展》(《Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917》) 是一篇优秀的文章, 该书由巴黎 Gallimard 出版社于 1974 年出版。

3. 前面几章的补充参考书目

第一章 马克思主义哲学抑或马克思的哲学?

除了书中已经引用的著作, 读者还可以去阅读以下书目:

ASSOUN Paul-Laurent, RAULET Gérard, *Marxisme et théorie critique*, Payot, Paris, 1978

CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur la dialectiques*, Editions Sociales, Paris, 1977

COLLETTI Lucio, *Le Marxisme et Hegel*, 法译本, Champ Libre, Paris, 1976

GARO Isabelle, *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil, Paris, 2000

HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, 1974

KAUTSKY Karl, *L'Ethique et la conception matérialiste de l'histoire*, 再版,
Paris, 1965

KORSCH Karl, *Marxisme et philosophie* (1923), 法译本, Edition de Minuit,
Paris, 1964

KOSIK Karel, *La Dialectique du concret*, Maspero, Paris, 1978

LEFEBVRE Henri, *Métaphilosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1965 (再版,
Le Sycomore, Paris, 1979)

LEFEBVRE Henri, *Problèmes actuels du marxisme*, PUF, Paris, 再版, 1970

MAO ZEDONG, *Ecrits philosophiques*, La cité, Lausanne, 1963

MERLEAU-PONTY Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard,
Paris, 1955

PAPAIIOANNOU Kostas, *Marx et les marxistes*, Tel/Gallimard, Paris, 2001

PLEKHANOV Georges, *Les Questions fondamentales du marxisme*, Editions
Sociales, 1948

SÈVE Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Editions Sociales,
Paris, 1980

STALINE Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, 译自俄
语, Editions Sociales, Paris, 出版时间待定

第二章 改造世界：从实践到生产

除了书中已经引用的著作，读者还可以去阅读以下书目：

ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'Etat, Marx et le moment*

- machiavélien*, PUF, Paris, 1997
- AVINERI Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968
- BLOCH Ernst, *Droit naturel et dignité humaine* (*Naturrecht und menschliche Würde*, 1961) 法译本, Payot, Paris, 1976
- BLOCH Ernst, *Le Principe espérance* (*Das Prinzip Hoffnung*), 法译本, Gallimard, Paris, tome I, 1976
- BLOCH Ernst, *Le Matérialisme*, PUF, 《Que sais-je?》, Paris, 1985
- BOURGEOIS Bernard, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, PUF, Paris, 1990
- FURET François, *Marx et la Révolution française*, Flammarion, Paris, 1986
- GIANNOTTI José-Artur, *Origines de la dialectique du travail*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971
- GRANDJONC Jacques, *Marx et les communistes allemands à Paris*, Maspero, Paris, 1974
- GRANEL Jean, *Penser la paxis*, Aubier, Paris, 1980
- HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanismes*, 由 Roger Munier 翻译并出品, Aubier, Paris, 1964
- HENRY Michel, *Marx*, tome I: *Une philosophie de la réalité*, Gallimard, Paris, 1976
- HYPOLITE Jean, *Etudes sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, Paris, 1960
- LABICA GEORGES, *Le Statut marxiste de la philosophie*, éd. Complexe/Dialectic-

tiques, Bruxelles, 1976

LÖWY Michael, *Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Editions Sociales, Paris, 1997

MERCIER-Josa Solange, *Retour sur le jeune Marx*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1986

MERCIER-Josa Solange, *Entre Hegel et Marx*, L'Harmattan, Paris, 1999

MAINFROY Claude, *Sur la Révolution française. Écrits de Karl Marx et Friedrich Engels*, Éditions Sociales, Paris, 1970

NAVILLE Pierre, *De l'aliénation à la jouissance*, Paris, Marcel Rivière, 1957
(rééd. comme *Le Nouveau Léviathan*, I, Anthropos, Paris, 1970)

FAURE Alain et RANCIÈRE Jacques, *La Parole ouvrière. 1830—1851*, UGE, coll. «10/18», Paris, 1976

SÉVELucien, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, Paris, 1969

SLEDZIEWSKI Élisabeth, *Révolutions du sujet*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989

第三章 意识形态或拜物教：权力与约束

除了书中已经引用的著作，读者还可以去阅读以下书目：

ADORNO T. W. . HORKHEIMER Max, *La Dialectique de la raison (Dialektik der Aufklärung)*, Gallimard, 《Tel》丛书, Paris, 1983

BERTRAND Michèle, *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, Edition Sociales, Paris, 1979

HABERMAS Jürgen, *La Technique et la science comme « idéologie »*, Denoël-Gonthier, 《Médiations》丛书, Paris, 1978

HABERMAS Jürgen, *L'Espace public (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, Payot, Paris, 1986

JAY Martin, *L'Imagination dialectique. Histoire de l'école de Francfort (1922—1950)*, 法译本, Payot, Paris, 1977

KORSCH Karl, *Karl Marx*, Champ libre, Paris, 1971

MICHEL Jacques, *Marx et la société juridique*, Publisud, 1983

RENAULT Emmanuel, *Marx et l'idée de critique*, PUF, Paris, 1995

VINCENT Jean-Marie, *La Théorie critique de l'école de Francfort*, Editions Galilée, Paris, 1976

专门与意识形态和权力问题有关的书目:

AUGÉ Marc, *Pouvoir de vie, pouvoirs de mort, Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, Paris, 1977

BADIOU Alain, BALMES François, *De l'idéologie*, Maspero, Paris, 1976

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, *La Reproduction*, Editions de Minuit, Paris, 1970

BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire, L'économie des changes linguistiques*, Fayard, Paris, 1982

DEBRAY Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981

DELLA VOLPE Galvano, *Critique de l'idéologie contemporaine*, PUF, Paris, 1976

DUPRAT Gérard, *Analyse de l'idéologie*, 卷 I 和卷 II, Galilée, Paris, 1981
et 1983

LABICA Georges, *Le Paradigme du grand-hornu. Essai sur l'idéologie*, PEC-
la Brèche, Paris, 1987

LEFORT Claude, «L'ère de l'idéologie», *Encyclopaedia universalis*, vol. 18,
Paris, 1968

MERCIER-JOSA Solange, *Pour lire Hegel et Marx*, Editions Sociales,
Paris, 1980

RICOEUR Paul, «L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social»
Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II, Le Seuil, Paris, 1986

TORT Patrick, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, PUF,
Paris, 1988

专门与拜物教和主体问题有关的书目有:

BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Galli-
mard, 《Tel》丛书, Paris, 1972

BIDET Jacques, *Que faire du Capital? Matériaux pour la refondation du ma-
rxisme*, Klincksieck, Paris, 1985

DEBORD Guy, *La Société du spectacle* (1967), Editions Gérard Lebovici, Par-
is, 1987

DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993

GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1996

GODELIER Maurice, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero,

Paris, 1973

GOUX Jean-Joseph, *Les Iconoclastes*, Le Seuil, Paris, 1978

HELLER Agnès, *La Théorie des besoins chez Marx*, M. Morales 翻译, UGE,
《10/18》丛书, Paris, 1978

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne*, 3 vol., L'Arche,
Paris, 1981

LYOTARD Jean-François, *Dérives à partir de Marx et Freud*, UGE, 《10/18》
丛书, Paris, 1973

MARKUS György, *Langage et production*, Denoël-Gonthier, Paris, 1982

POLANYI Karl, *La Grande Transformation* (*The Great Transformation*,
1944), 法译本, Louis Dumont 作序, Gallimard, Paris, 1982

RANCIERE Jacques, 《Le concept de critique et la critique de l'économie politique
des Manuscrits de 1844 au Capital》, 收入 *Lire le Capital*, Maspero,
Paris, 1^{re} éd. 1965

SEBAG Lucien, *Marxisme et structuralisme*, UGE, 《10/18》丛书, Paris, 1964

VINCENT Jean-Marie, *Fétichisme et société*, Anthropos, Paris, 1973

第四章 时代与进步：依然是一种历史哲学吗？

除了书中已经引用的著作，我们还要补充以下书目：

ALTHUSSER Louis, 《Le marxisme n'est pas un historicisme》, 收入 *Lire le Capital*,
Maspero, Paris, 第一版, 1965；第三版, PUF, Quadrige, Paris, 1996

ANDERSON Perry, 《The Ends of History》, 收入 *A Zone of Engagement*, Ver-

- so, Londres et New York, 1992
- ANDREANI Toni, *De la société à l'histoire*, 2 tomes (I. *Les Concepts communs à toute société*; II. *Le Concepts transhistoriques, Les modes de production*), Méridiens-Klincksack, Paris, 1989
- BLOCH Ernst, *Le Principe espérance*, 法译本, Gallimard, Paris, 3 vol., 1976
- BOUHKARINE Nicolas, *La Théorie du matérialisme historique, Manuel populaire de sociologie marxiste*, Anthropos, Paris, 再版, 1977
- COHEN Gerald A., *Karl Marx's Theory of History, A Defense*, Oxford, 1978
- CORIAT Benjamin, *Science, technique et capital*, Le Seuil, Paris, 1976
- Correspondance Mars-Lassalle 1848-1864*, S. Dayan-Herzbrun 出品, PUF, Paris, 1977
- GORZ André, *Critique de la division du travail* (anthologie), Le Seuil, 《Points》丛书, Paris, 1973
- HENRY Michel, *Marx*, tome II: *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976
- LABRIOLA Antonio, *La Conception matérialiste de l'histoire*, 法译本, Gordon et Breach, 1970
- MARX/BAKOUNINE, *Socialisme autoritaire ou libertaire*, Georgs Rbeill 收集并出品, 2 vol., UGE. 《10/18》丛书, Paris, 1975
- MELOTTI Umberto, *Marx e il Terzo Mondo. Per uno schema multilineare dello sviluppo storico*, Il Saggiatore, Milan, 1972

- NEGRI Antonio, *Marx au-delà de Marx*, Christian Bourgois, Paris, 1979
- NEGRI Antonio, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, PUF, Paris, 1997
- RAYMOND Pierre, *La Résistible fatalité de l'histoire*, J. E. Hillier/Albin Michel, Paris, 1982
- SCHWARTZ Yves, *Expérience et connaissance du travail*, Georges Ganguilhem 出品, Bernard Bourgeois 作后记, Editions Sociales/Messidor, Paris, 1988
- TERRAY Emmanuel, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris, 1968
- TEXIER Jacques, *Révolution et démocratie chez Marx et Engel*, PUF, Paris, 1998
- WALLERSTEIN Immanuel, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIV^e siècle*, PUF, Paris, 1995
- WALLERSTEIN Immanuel, *L'utopistique ou les choix politiques du XXI^e siècle*, Editions de l'Aube, 2000



译后记

“马克思主义哲学”，“马克思的哲学”，“马克思哲学”，这些说法对于普通读者而言可能只是同一语义的不同表述而已，而其背后代表的巨大差别需要由专门的研究人员在哲学范畴来解读。埃蒂安·巴利巴尔就是这样的学者。从《马克思的哲学》这本小书中，我们看到这位巴黎第十大学的教授、路易·阿尔都塞的学生，在其哲学研究中，不再满足于在马克思、恩格斯等人的集体思想中探索，而是选取了独特新颖的视角，把马克思的哲学思想作为其哲学家的个人的思想加以研究解析，使其分析更加鲜活生动。同时，传统的“马克思主义哲学”偏向于共时性归纳，即先行将其设定为成熟的、稳定的思想意识和最终的哲学结晶，如此固然可以全面总结马克思、恩格斯等一代共产主义哲学思想奠基人的理论成果，却部分掩盖了这一哲学思想建构过程的艰难，回避了马克思的哲学思想不断否定、修正和丰富自我的曲折发展历史。

程。沿着这两条非常个性化的研究思路，埃蒂安·巴利巴尔对马克思哲学中“实践”“商品”等一系列概念进行了深入的追踪与辨析，很多观点让人耳目一新，成为新时期对马克思思想遗产研究的丰富。从这个意义上，这本小书又是一部沉甸甸的理论著述。

在翻译本书的过程中，面对深邃的哲学思想论述，我们常常感到困难重重。坦率地讲，这绝不是一本易读的书，首先是因为其内容具有很强的专业性，从一开始就不是针对普通读者所写，即便是普通法国读者，若想轻松地理解该书恐怕也必须请专家重新对原书通俗改写；其次，作者在书中从始至终都在进行科学家式的阐述证明，丝丝入扣，一丝不苟，要求自己的读者不能有半点懈怠。翻译中的困难则表现在以下几点：原著的论证不但旁征博引，而且不少文章尚无中译本；原文的语言喜用长句，内容丰富，句式复杂，遥遥相对的指代也比比皆是，我们为了保持汉语通顺而又不掺杂过多的个人解读，歪曲原意，往往被迫像小学生般地仔细划分句子成分，重新整理作者的思路；偶尔保留的一些信屈聱牙的汉语句子，实属无奈，希望读者原谅。此外，作者只是从学术研究的角度解读马克思，很多观点都与我们熟悉的正统马克思主义不同，而且经常使用一些非常个性化的语言，希望读者在阅读中理解这一点，以便做出正确判断。为了保持一致性，我们没有把某些马克思著作的段落再根据法文重新翻译，而是使用了已经被中国读者普遍接受的汉译。最后，书中作者的一些明显纰漏，我们都一一注出。

本书的翻译得到了专家和中国人民大学出版社编辑严肃认真的帮助，是他们的专业知识和高度责任心使我们消除了不少错误，得以使本书最终呈现在读者面前。

对于译文中因理论和翻译水平问题而出现的疏漏和错误，我们真诚地请读者批评指正。

王吉会

2007年2月8日

用简短的文字概括马克思的哲学及其现实意义，没有几个作家敢于迎接如此大的挑战，埃蒂安·巴利巴尔却用他精彩、言简意赅的文字和独断论的自由做到了。……不能不承认这本小书既是对马克思遗产的精彩总结，也是20世纪末对马克思主义批评的巨大贡献。

——《文学半月刊》

远远不只是对马克思的哲学的一次很好的全新介绍。……本书论述马克思哲学的关键问题时从始至终清楚晓畅。

——《哲学杂志》

这是一次成功：作者能够以平易和开放的态度介绍卡尔·马克思的哲学著作，为当今哲学提出了一系列重要课题。

——《现实的马克思》

本书不仅仅局限于学说的阐释，而且努力澄清马克思在哲学内部和哲学边缘所进行的尝试的特点，作者采用了开放和独特新颖的观点，充足的参考文献也使这本小书更加完善。

——《世界报》

LA PHILOSOPHIE
DE MARX

ISBN 978-7-300-07875-5



9 787300 078755 >